د. فرج بالحاج

فلسفة «الجوهر الفرد» في علم الكلام الإسلامي

دراسة مقارنة بالذرية اليونانية



دراسة مقارنة بالذريّة اليونانية

فلسفة "الجوهر الفرد"

في علم الكلام الإسلامي

عنوان الكتاب:	فلسفة الجوهر الفرد في علم الكلام الاسلامي
المؤلف:	د. فرج بالحاج
النوع:	علم كلام وفلسفة
الطبعة:	الأولى 2014
الناشر:	الدار التونسية للكتاب
العنوان:	43-45 شارع الحبيب بورقيبة- الطابق الأول مدرج "د" الكوليزي - المكتب عدد 130
الهاتف/الفاكس:	71339833- 98441468
البريد الالكتروني:	mtl.edition@yahoo.fr
المطبعة:	شركة الرصاص للطباعة والاشهار نهج صلاح الدين الأيوبي 5000 - المنستير
الموزع داخل تونس وخارجها	الشركة التونسية للصحافة SOTUPRESSE
ر.د.م.ك:	ISBN: 978 - 9938 - 890 - 10- 5

د. فرج بالحاج

فلسفة "الجوهر الفرد"
في علم الكلام الإسلامي
دراسة مقارنة بالذريّة اليونانية



المقــدمــة

حين اطلعنـا عـلى علـم الكـلام والدراسـات المكتوبـة حولـه وحـول الفكـر الإسـلامي والفلسفة الإسلامية شدتنا بعض النقاط ولفتت انتباهنا :

ـ أولى هذه النقاط: بناء المتكلمين لمذهبهم على مباحث طبيعية.

ــ وثانيهـا: نـدرة البحـوث في المسـائل الطبيعيـة التـي اهـتم بهـا المتكلمـون رغـم أهميتهـا وبقاءالمكتبة العربية الإسلامية فقيرة في هذا الإطار.

ـ وثالث هذه النقاط: هي جملة من النصوص قرأناها في كتب متفرقة تتفق كلها حول دونية الفكر الإسلامي وعجز الجنس العـربي عن انتاج فكر فلسفي. ولما كانت هذه النصـوص كثـيرة وليس هنا مجال إيرادها فإننا سنكتفي بإيراد بعضها لتأكيد مـا نقـول. قـال الشـعوبيون عـلى ماجاء في العقد الفريد :" لم تزل الأمم كلهـا مـن الأعـاجم في كـلّ شـقّ مـن الأرض لهـا ملـوك تجمعها، ومدائن تضمّها، وأحكام تدين بها وفلسفة تنتجهـا. .. ولم يكـن للعـرب ملِـك يجمـع سؤددها ويضمّ قواصيها، ويقمع ظالمها، وينهى سفيهها. ولا كان لها قط نتيجـة في صـناعة ولا أثر في فلسفة إلا ما كان من الشعر وقد شاركتهم فيه العجم".

ونقرأ لإرنست رينان " Renan. E" في كتابه: " ابن رشـد والرشـدية: " لـيس العـرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، ومن غرائب النصـيب ألاّ ينـتج هـذا العرق الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسـمى سـمات القـوة أقـلّ مـا يكـون مـن بواكير خاصة به في حقل الفلسفة، ولم تكـن الفلسـفة لـدى السـاميين غـير اسـتعارة خارجيـة صرفة خالية من كبير خصب غير اقتداء بالفلسفة اليونانية.

كما نقرأ لدي پـور في كتابه " تاريخ الفلسـفة في الإسـلام " قولـه: "وظلـت الفلسـفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما تـرجم مـن كتـب الإغريـق. .. ولم تتميز تميـّزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بافتتـاح مشـكلات جديـدة، ولا هـي اسـتقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة فلا نجد لها في عالم الفكـر خطـوات جديـدة تستحقّ أن نسجلها لها".

وقوله: " ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعني الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف ". وقريب من هذا ما يطالعنا به أوليري في كتابه :" الفكر العربي ومركزه في التاريخ " إذ يقول: "عندما عرف العالم الإسلامي الفلسفة الأرسطية تلقاها كما يتلقى الوحي المؤيد للقران تقريبا... وهكذا كان القرآن وأرسطو يقرآن سويّة كماكانا يعتبران متكاملين ".

بل إنّ سانتلانا يرى في محاضراته :" المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي" أن المسلم أولى بمعرفة علوم اليونان من الافرنجي، ذلك أن المسلم مطالب لكي يفهم حضارته الفكرية حسب زعمه إلى أن يفهم أولا أصولها النابعة من بلاد اليونان يقول: " فإذا لم يكن من السائغ لدى أديب من الافرنج أن يجهل ما كان عليه حكماء اليونان كيف يسَعُ ذلك مصريا ومسلما، والعلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان بل وعلى أوهام اليونان، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الإسلام ولا مذاهب قدماء المتكلمين ولا بدع المبتدعين من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية لا مجرد إلمام، وهذا لا يحتاج إلى برهان بل نعوّل فيه على العيان، فصار هذا التاريخ والحالة هذه كالمقدمة الضرورية لتاريخ التمدن الإسلامي لا يسع أحدا من هذه الأمة إهماله ولا طالب الحكمة جهله".

وفيما قدّمه لنا مصطفى عبد الرازق في تمهيده لتاريخ الفلسفة الإسلامية حاول تينّمان "Tennemann" تبرير عقم العقلية العربية الإسلامية عن إنتاج الفلسفة بعوامل أربعة :

ـ الأوّل: كتابهم المقدّس الذي يعوق النظر العقلي الحرّ.

ـ الثاني: حزب أهل السنّة، وهو حزب مستمسك بالنصوص

ـ الثالث: أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانا مستبدا على عقولهم

ـ الرابع: ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام.

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذي يتطلب إيمانا أعمى.

هذه النصوص وغيرها كانت من بين دوافعنا للتحرّي والتثبت لذلك أردنا أن نبحث مسألة فكرية إسلامية ونقارنها بفلسفة اليونان، ولما كان اهتمامنا بفلسفة الطبيعة شديدا والمكتبة الإسلامية في حاجة إلى هذا النوع من بحوث الفيزياء الكلامية فقد اخترنا مسألة الجوهر الفرد عند المتكلمين وسعينا إلى مقارنتها بالفلسفة اليونانية، ولكي تكون هذه المقارنة

أجدى وأنفع ركّزنا فقط على المقارنة بفكر الذريين اليونـان لأن الشـبيه بشـبيهه يقـارن. ولا ننكر أنّنا عانينا كثيرا لنكتب ماكتبنا، عانينا أوّلا من كـثرة المـادة الكلاميـة ومـن قلـّة نصـوص الشيعة والخوارج ولو أننا لم نجد لهاتين الفرقتين كبير إبداع خاصة في مباحث الطبيعة.

كما عانينا من قلة النصوص المتعلقة بالذرية اليونانية خاصّة فيما يتعلق بلوقيبـوس وديمقريطس، وكذلك من ترجمة هذه النصوص التي نرجو أن نكون قد وفقنا في ترجمتها.

وقد حاولنا ان نقرأ كل ما وصل إلى أيدينا من مصادر ومراجع ومن دوريات اهتمت بالمسألة من قريـب أو مـن بعيـد، كـما انتفعنـا بكتـب الفـرق والمقـالات والأدب والتـاريخ... وبكتابين هامّين كتبا في هذه المسألة وهما أولا كتـاب سـامي نصر لطـف " فكـرة الجـوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي" وهو كتاب جيـد ولكنـه مركـز عـلى فكـرة الجـوهر عنـد الفلاسـفة المسلمين، وكتاب " مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمـذاهب اليونـان والهنـود" لسـلامون بينيس "Pines.S" وهو كتاب هام في المسألة عرض لمذهب الجوهر الفرد فـأعطى عنـه فكـرة جيدة ثم استبعد علاقته بفلسفة اليونان وراح صاحبه يبحث عن هذا الأصل في ذرّية الهنـود، ومع هذا وذاك فان الكتاب لم يف هذا المبحث حقه لأنه بحث موجـّه صادر عـن مسـتشرق. كما انتفعنا ببحث قصير لبريتزلPritzel" " بعنـوان " مـذهب الجـوهر الفـرد عنـد المتكلمـين الأوّلين في الإسلام " وهو بحث موجز ولكن له أهميته.

وكانت كتب المقالات والفرق وخاصة " مقالات الاسـلاميين " للأشـعرى، و"الانتصـار" للخياط، و"الشامل" و"الارشاد " للجويني، و"أصول الـدين" و"الفـرق بـين الفـرق" للبغـدادى، و"التمهيـد" للبـاقلاني، و"الملـل والنحـل" و" نهايـة الإقـدام " للشهرسـتاني و"ديـوان الأصـول" و"المسائل "لأبي رشيد النيسابوري، و"التذكرة" لابن متويه... كانـت هـذه الكتـب هـي أمّهـات المصادر وأهمّها التي أمدتنا بمادة هامة في هذا البحث. وفيما يتعلق بالذرية اليونانية انتفعنـا إضافة على ما في كتب تاريخ الفلسفة، والدراسات والمقالات المكتوبة عن الفلسفة الذرية بمـا أبقاه لنا ديوجان اللايرسي في تاريخه للفلاسفة اليونان، وبرسائل أبيقور وحِكَـمه وخاصة منهـا. "الرسالة إلى هيرودوت" وهي ملخّص آرائه في الطبيعيات، كما انتفعنـا بقصـيدة لـوقريطس. " في طبيعة الأشياء"، وهي أوفى مصدر وأشمله لفلسفة أبيقور.

وقد قسـّمنا بحثنا إلى ثلاثة أبواب:

الباب الأول :قسّمناه إلى أربعة فصول

- الفصل الأول: خصّصناه للمصطلح، فعرّفنا فيه بالجوهر الفرد وقارنّا هذا التعريف بتعريف الذريين اليونان.
- أما الفصل الثاني: فقد اهتممنا فيه بالقائلين بالجوهر الفرد، فتعرضنا إلى الهنود واليونان والمتكلمين المسلمين.
- والفصل الثالث: ذكرنا فيه نفاة الجوهر الفرد. بدأنا فيه بالحديث عن أرسطو كقطب أوّل عارض الفلسفة الذرية وأنكرها، ثم تحدثنا عن الفلاسفة المسلمين الذين أنكروا الجوهر الفرد كالكندى والفارابي وابن سينا وابن رشد وموسى بن ميمون اليهودى، وتحدثنا عن نفاته من المتكلمين هشام بن الحكم والنظام، ومن السلفيين ابن حزم وابن تيمية.
- أما الفصل الرابع: فإننا خصصناه للحديث عن خصائص الجوهر الفرد من حركة وشكل ولون وحجم وحدوث أوقدم. ..

الباب الثاني: اهتممنا فيه بعلاقة الجوهر بالعرض وقسمناه كذلك إلى أربعة فصول :

ـ الفصل الأول: عرفنا فيه بالعرض في اللغة وفي الفلسفة والكلام

ـ الفصل الثاني: تحدثنا فيه عن خصائص الأعراض من مجانسة أو عدمها وحدوث واحتياج الأعراض إلى محلّ تحله وبقانها زمانين. ..

ـ الفصل الثالث: اهتممنا فيه بالجسم كمؤلف من ذرات أو من جواهر فردة فعرّفناه في اللغة والفلسفة والكلام.

ـ الفصل الرابع: أفردناه للحديث عن خصانص الأجسام من تركيب وحدوث واحتمال للأعراض...

الباب الثالث: اهتممنا فيه بأثر الفلسفة الذرية على النظرة إلى اللـه والعالم والإنسان وأفردنا لكل محورفصلا.

ـ الفصل الأول: خصصاه للحديث عن اللـه فتعرضنا فيه لمفهوم ديمقريطس للإله ومفهوم أبيقور وقارنا ذلك بالمفهوم الكلامي للإله وللألوهية.

ـ الفصل الثاني: اهتممنا فيه بالعالم (مفهومه - نشأته - قدمه ـ حدوثه...)

ـ أما الفصل الثالث: فقد أفردناه للحديث عن النفس عند ديمقريطس ولوقيبوس وعند ابيقور ثم عند المتكلمين، فتعرضنا لتكوينها وعلاقة النفس بالجسد وفكرة الموت... ثم اهتممنا في آخر هذا الفصل بإدراك النفس للموجودات. ..

ولما كان البحث مقارنا فإن المـنهج الـذي سـلكناه فيـه هـو مقابلـة النصـوص بعضـها بـبعض ومحاولة النفاذ إلى رأي الكاتب من خلال أقواله ومن خلال ما كتب عنـه وقـد حرصـنا لـذلك على تقصّي هذه النصوص وجعلها مقدمات نرتب عليها نتائجنا ولم نجد حرجا في إثبات النص إذا كان طويلا وهاما لنمكن القارئ مـن مشـاركتنا في الاسـتنتاج والمقارنـة دون تعسـف عـلى لفظة أو ضغط علي نصّ، وقد حافظنا على هذا الـنهج طيلـة البحـث حتـى نكـون أوفيـاء لمـا سطرناه لأنفسنا في هذا البحث المقارن وتكون النتائج علمية موضـوعية خاليـة قـدر الإمكـان من الذاتية والتعصب حتى نقدم لمكتبتنا الإسلامية عملا قد يفيد أمتنا إيمانا منـا بـأن النهضـة لن تتحقق دون تأصيل وتجذير وتصحيح للرؤى ووجهات النظر.

أخيرا نشكر كل من سـاهم في إثـراء هـذه الدراسـة ونتمنـى أن تكـون لبنـة في إعـادة هيكلة العقل العربي الإسلامي ليثق في نفسه ويواجه التحديات المحدقة به ويساهم في البنـاء الحضاري.

د.فرج بالحـــــاج

تونس 30 ديسمبر 2013

الباب الأوّل

حقيقة الجوهر الفرد (الذرّة)

الفصل الأول : تعريف الجوهر الفرد

الدلالة اللغوية:

"الجوهر الفرد" مصطلح استحدثه المتكلمون المسلمون، ولم تكن اللغة قبل علم الكلام تعرف هذا الاصطلاح وإنما كانت تعرف لفظة "الجوهر" هكذا مجردة من أيّ زيادة، وقد بحث المتكلمون المعنى اللغوي للجوهر لذلك رأينا أنه من الأنسب أن نبدأ باستعراض تعريفاتهم.

فابن متويه المعتزلي (ت 469 هـ/ 1076م) يرى " أن الجوهر عند أهل اللغة هو الأصل، ومن ثمّ قالوا "جوهر هذا الثوب جيد أو رديء أي أصله، فكانت الجواهر أصولا للأجسام"([1]) ويضيف ابن متويه أنه " قد يصحّ أن تكون هذه اللفظة معرّبة ثم ليس يقدح في كونها لغة لهم كما قالوا استبرق وسجيل وغيرهما"([2]).

أما الرازي (ت606هـ/1209م) فيذهب إلى " أنّ الجوهر مشتق من الجهر وسمي الجوهر به لظهور وجوده وظهور وجود العرَض"([3]). ولا يبعد الطوسي (ت877هـ/ 1473م) عن هذا المعنى في شرح التجريد إذ يرى " أنّ الجوهر حجر يستخرج منه شيء ينتفع به على ما في القاموس، نقل في الاصطلاح إلى المعنى المذكور لأنه يستخرج منه الخواص والأعراض التي ينتفع بها، وقيل مشتق من الجهر بمعني الظهور ويحتمل ان يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره"([4]). وقال ابن سيده (ت 458 هـ/ 1066 م): "وله (الجوهر) تحديد لا يليق بهذا الكتاب، وقيل الجوهر فارسي معرب " هكذا ورد في لسان العرب.

أما صاحب اللسان فيقول: " والجوهر معروف، الواحدة جوهرة، والجوهر كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به، وجوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلته"([5]).

هذه التعريفات كلها موجزة وهي متقاربة، والمطلع عليها يستطيع أن يخرج بمعنى واضح للجوهر في اللغة ولكنه يحتار في الأصل اللغوي لهذه الكلمة، فهل هي لفظة عربية يجوز فيها الاشتقاق وتعني أمرا معيّنا خاصا بالعرب؟ أم هي لفظة عربية جامدة لا اشتقاق فيها ؟ أم هي- كما قيل- لفظة فارسية دخيلة ولكنها جرت في كلام العرب- كما قال ابن متويه- مثل غيرها من الألفاظ الفارسية كالإستبرق والسّجّيل وغيرهما ؟

---

1) الحسن بن متويه النجراني، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق، سامي نصر لطف وفيصل بدير عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1975 ، ص 74

2) م. ن، ص 74

3) علاء الدين الطوسي، شرح التجريد على المواقف (بهامش شرح المواقف)، دار الطباعة العامرة (د.م)، 1311 / 1893،2 / 343

4) م. ن، 343/2

5) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة (د.ت)، مادة جهر

قبل أن نقطع بحكم في هذا المجال يجدر بنا أن نطلع على ما أورده الفارابي (ت 399هـ /950م) في نصّ طويل من معان للجوهر عند الجمهور.

يقول الفارابي :" والجوهر عند الجمهور يقال على الأشياء المعدنية والحجارية التي هي عندهم بالوضع والاعتبار نفيسة، وهي التي يتباهون في اقتنائها ويغالون في أثمانها، مثل اليواقيت واللؤلؤ وما أشبهها. .. وقد يستعملون اسم الجوهر في مثل قولنا "زيد جيد الجوهر" ويعنون به جيّد الجنس وجيّد الآباء وجيد الأمهات. .. فإن آباءه وجنسه متى كانوا فاضلين قيل فيه إنه جيد الجوهر، ومتى كانوا ذوي نقص قيل فيه رديء الجوهر... وكثيرا ما يقولون "فلان جيد الجوهر" يعنون به جيد الفطرة التي بها يفعل الأفعال الخلقية أو الصناعية، وبالجملة الأفعال الإرادية. .. وبيّن أن فطرته التي بها يفعل هي التي منزلتها من الإنسان منزلة حِدّة السيف من السيف، وتلك هي التي تسمي الصورة، فإن فعل كل شيء إنما يصدر عن صورته إذا كانت في مادة تعاضد الصورة في الفعل الكائن عنها، وبيّنٌ أن ماهية الشيء الكاملة إنما هي بصورته إذا كانت في مادة ملائمة معاضدة على الفعل الكائن عنها.

فإذن للمادة مدخل لا محالة في ماهيته، فإذن ماهيته بصورته في مادته التي إنما كُوّنت لأجل صورته الكائنة لغاية ما، فإن كان كذلك، فإن الفطرة التي كان الناس يعنون بقولهم "الجوهر" إنما هي ماهية الإنسان، وهي التي بها الإنسان إنسان بالفعل، فإذن إنما يعنون بالجوهر ماهية الإنسان...

وايضا فإنهم يظنون أن آباءه وأمهاته وجنسه الأقدمين هم موادّه التي منها كُوِّن، ويظنون أن مواد الشيء متى كانت جيدة كان الشيء جيدا... وقد يقولون: " هذا الثوب جيد الجوهر" يعنون به سداه ولحمته من كتان أو قطن أو صوف، وتلك كلها مواد، فهم يعنون بالجوهر ههنا أيضا مواد الثوب... فهذه هي المعاني التي يقال عليها الجوهر عند الجمهور. وهي كلها تنحصر في شيئين، أحدهما الحجارة التي هي في غاية النفاسة عندهم، والثاني ماهية الشيء ومابه ماهيته وقوام ذاته"([1]).

ونفس هذا النص نجده في كتاب لباب العقول للمكلاتي (ت 626 هـ /1228م) وهو أشعري يرد على الفلاسفة والمعتزلة والكرّامية، ولكن المكلاتي يعوّض كلمة الجمهور التي أطلقها الفارابي باسم كلمة العرب، فيقول " الجوهر عند العرب..."([2]) ويورد نفس كلام

1) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1970، ص 97- 100

2) يوسف بن محمد المكلاتي، كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق، فوقية حسين محمود، دارالأنصار، القاهرة 1977 ، ص 27 - 30

الفارابي. وهذا دليل على أنه ينقل عنه ويفهم أن الفارابي يقصد بالجمهور، الجمهور من العرب الذي شاعت عنده هذه المعاني للجوهر. "وهذا الإسم "الجوهر" عند المتفلسفين هو أيضا منقول من الجوهر عند الجمهور وهي الحجارة التي يغالون في أثمانها. ووجه الشبه بين هذين الإسمين أن هذه لمّا كانت إنما سميت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، وكانت أيضا مقولة الجوهر أشرف المقولات سميت جوهرا"([1]).

فهذه النصوص وخاصة منها نص الفارابي يفيدنا أن العرب كانت لهم معرفة بالجوهر وبمعانيه التي لا تبعد حسب الفارابي عن بعض المعاني الفلسفية للجوهر. فهم قد عرفوا هذا المعنى وجرى على لسانهم قبل معرفة المسلمين بالفلسفة والمصطلح الفلسفي والأهمّ من ذلك بحركة الترجمة، ممّا يجعلنا نشكّ في أن يكون هذا اللفظ فارسيّا دخل اللغة العربية وجرى مجرى ألفاظ أخرى كالإستبرق والسجّيل وغيرهما. والنصوص التي سبق أن أوردناها تشهد على هذا الشك. فابن متويه يقول: وقد يصح أن تكون هذه اللفظة معرّبة، وابن سيده على ما أورد ابن منظور يقول: وقيل الجوهر فارسي معرّب. فلفظة " قد يصح"ولفظة " قيل" لا تفيدان اليقين وإنما هما لفظتان تفيدان الظنّ والاحتمال. وهذا الظنّ ليس من أيّ كان وإنما هو من رواد المعجمية العربية سواء على مستوى المصطلح الفلسفي والكلامي أو على مستوى اللغة، فإن لم يتيقن هؤلاء من أصل اللفظة مع حرصهم وتقدمهم الزمني فنحن أحرى بالتوقف في هذا المجال. فاللفظة يجوز عليها الاشتقاق وكل المعاجم توردها في مادة "جهر" الأصل الثلاثي للكلمة فالرازي يقول انها لفظة مشتقة ويؤكد الطوسي هذا القول وينتصر له والاشتقاق لا يجوز في الكلمات الدخيلة ومثّلنا على ذلك كلمة "استبرق" وكلمة "سجيل" وغيرهما.

فعند ذكر الكلمات الدخيلة في المعاجم نجد ذكرا لذلك، فابن منظور يقول مثلا عند حديثه عن السجيل :"معرّب دخيل". وعند حديثه عن " السندس " و"الاستبرق" يقول: " لم يختلف أهل اللغة فيهما أنهما معرّبان" وهذا ما لا نجده عند الحديث عن لفظة جوهر. لأجل كل ماتقدم فإنا نميل إلى الشك في أن تكون هذه اللفظة أجنبية، ونرى اعتمادا على ما سبق من نصوص أن هذه اللفظة عربية، وهي تعبير عن روح معينة لا نستبعد بحال إمكانية تأثرها بروح الفلسفة المدرسية الأمينة لأرسطو.

1) ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات ارسطو، المطبعة الأدبية، مصر(د.ت)، ص7

الجـوهـر عـنـد الفـلاسـفـة:

يعني الجوهر عند الفلاسفة مجموعة من المعـاني: " فهـو يقـال أوّلا عـلى المشـار إليـه الذي ليس هو في موضوع ولا على موضوع أصلا وهذا التعريـف قـد اشـتهر. ويقـال الجـوهر ثانيا على كل محمول كلّي عرف ماهية المشار إليه من جنس أو نوع أو فصل. ويقال ثالثا على كل ما عرّف ماهية شيء ما، أيّ شيء كـان مـن المقـولات الـعشر، ولـذلك يقولـون إن الحـدود تعرّف ماهية الأشياء وهذا إنما يسمى جوهرا بالإضـافة لا بـإطلاق، ولماكـان مـن أشـهر معـاني الجوهر هو المشار إليه الذي هو لا في موضوع ولا على موضوع إذ كان هذا هو المقرّ به عنـد جميع المتفلسفين انه جوهر، وكان ماعرف ماهية هذا الشيء المشـار إليـه عنـدهم أحـرى أن يسمي جوهرا ولذلك من رأى أن كلّيات الشيء المشار إليه هي التي تعـرّف ماهيتـه رأى أنهـا أحقّ باسم هذا الجوهر، ومن رأى أنّ الجسمية هي التي تعرف ماهية المشار إليه وأن قوامها إنما هو بالطول والعرض والعمق يسمي هذه الأبعاد جواهر. وكذلك من رأى أن الذات المشار إليها تتألف من أجزاء لاتتجزأ سمّاها جوهرا كما يُسـمع المتكلمـين مـن أهـل زماننـا يسـمّون الجزء الذي لا يتجزأ الجوهر المفرد.وكذلك من يرى أن المشار إليه إنما يتألف من مادة وصورة كانت الصورة والمادة عنده أحقّ باسم الجوهر"([1]).

هكذا قال ابن رشد في تلخيصه لمقالات أرسطو ونحن نستنتج من قول ابن رشد :" مَـنْ رَأى ان كليات الشيء المشار إليه هي التي تعرف ما هيته رأى أنهـا أحـقّ باسـم الجـوهر" أن المــاء عنــد طــاليس "Thalès"(ت548 ق.م) جــوهر وكــذلك الهــواء عنــد انكســيمانس "Anaximène "(ت نحو 524 ق.م) والنار عند هيرقليطس"Heraclite"(نحـو540- 475ق.م) والعــدد عنــد فيثــاغورس" Pythagore"(نحــو 570-497ق.م) والــذرات عنــد ديمقــريطس " Democrite "(نحو 460 - 361 ق.م) وهكذا.

وقد لاحظ ابن رشد ان المفهوم الأول للجوهر هو الـذي اشـتهر أكـثر مـن غـيره، وهـو المفهوم الذي صاغه أرسطو ومؤداه أن الجوهر هو المشار إليـه الـذي هـو لـيس في موضـوع، وقد سـاد هـذا التعريـف قرونـا طويلـة ونقلـه المسـلمون في تـاريخهم للمصـطلح الفلسـفي. فالتهانوي يقول في كشافه :"وتعريف الجـوهر عنـد الحكـماء الممكـن الموجـود لافي موضـوع، ويقابله العرض بمعنى الممكن الموجود في موضوع أيّ محلّ مقوّم لما حلّ فيه"([2]).

---

1) م.ن، ص 7

2) ابو علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، منشورات شركة خياط، بيروت (د.ت)، مادة جوهر.

والجرجاني في التعريفات يرى " ان الجوهر ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وهو منحصر في خمسة: هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل"([1]). اما أبو البقاء فيذهب في كلّياته إلى أن " الجوهر والذات والماهية والحقيقة كلها ألفاظ مترادفة، والجوهر يعني ممكن الوجود لا في موضوع عند الحكماء"([2]).

وقد عرف المتكلمون هذا المعني للجوهر وأوردوه في مقالاتهم وكتبهم ولكنهم لم يأخذوا به. فقد قال الأشعري (ت 330 هـ/941م) في مقالاته عند حديثه عن اختلاف الناس في الجوهر :" وقال بعض المتفلسفة: "الجوهرهوالقائم بالذات القابل للمتضادات"([3]). فهذا الكلام لا يبعد كثيرا عما ورد سابقا إلا على مستوى المصطلح فإذا عرفنا أنّ " معنى قيام الشيء بذاته عند الفلاسفة يعني استغناؤه عن محلّ يقومه "([4]) انكشف لنا المعني المقصود وهو ما سبق أن ردّده التهانوي والجرجاني واشتهر عند الفلاسفة المسلمين كالكندى والفارابي وابن سينا، يقول الكندي "الجوهر هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض، لم تتغير ذاتيّته، موصوف لا واصف"([5]) وهذا المعنى تبنّاه فلاسفة الإسلام دون متكلميه الذين ذهبوا إلى أنه" لاجوهر إلا المتحيّز، والمتحيّز إما أن يقبل القسمة وهو الجسم أولا يقبلها وهو الجوهر الفرد"([6]) محلّ بحثنا.

أما الفلاسفة فقد ساروا في الخط الذي رسمه أرسطو وبقي قائما وماثلا في الفلسفة المدرسية طيلة العصور الوسطي بل وحتي العصور الحديثة، فقد ظل الفكر الفلسفي حتى القرن الثامن عشر على الأقل متأثرا بنظرية أرسطو في الجوهر، وظلت النظرية حية بين قبول وتعديل، وتطوير أو هجوم.

ويهمّنا في هذا المجال أن نواصل استعراض آراء الفلاسفة المسلمين الذين رددوا هذا المعنى. يقول الفارابي :" الجوهر يقال على المشار إليه الذي هو لا في موضوع أصلا. ويقال

1) الجرجاني، التعريفات، الدار التونسية للنشر، تونس 1971 ، ص 43

2) ابو البقاء، الكليات، المطبعة العامرة، (د.م) 1287 هـ مادة جوهر

3) ابو الحسن الأشعري، مقالات الإسلامين واختلاف المصلين، تحقيق، محمد محى الدين عبدالحميد، ط 2، مكتبة النهضة المصرية. القاهرة 1389 / 1969 ، 2 /8

4) سعد الدين التفتزاني، شرح العقائد النسفية، مصر 1321هـ ص43

5) الكندي، رسالة في حدود الاشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق،محمدعبدالهادي ابو ريدة، دار الفكر العربي، مصر 1369 / 1950، ص 166

6) عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت (د،ت)، ص 182

على كل محمول عرّف ما هو هذا المشار إليه من نـوع أو جـنس أو فصـل..."([1]) ونفـس هـذا المعنى يكرره بعد ذلك ابن سينا وابن رشد. يقول ابن سينا في حد الجوهر: هـو اسـم مشـترك يقال جوهر لذات كل شيء كان كالإنسان أو كالبيـاض. ويقـال جـوهر لكـل موجـود لذاتـه لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل، وهذا معنى قولنا: الجـوهر قـائم بذاته. ويقال جوهر لما كان بهذه الصـفة وكـان مـن شـأنه أن يقبـل الأضـداد بتعاقبهـا عليـه، ويقال جـوهر لكـل ذات وجـوده لـيس في محـلّ. ويقـال جـوهر لكـل ذات وجـوده لـيس في موضـوع وعليـه اصـطلح الفلاسـفة القـدماء منـذ عهـد أرسـطوطاليس في اسـتعمالهم اسـم الجوهر"([2]). وحتى الغزالي رغم عدائه للفلاسفة فإنه يكرر نفس هذا الكلام عند حديثـه عـن الجوهر عند الفلاسفة، ([3]) مما يدلّ على أنه كان ينقل حرفيا ما وجده في كتب ابن سينا وهـو المعنى الذي اشتهر للجوهر عند الفلاسفة بخلاف المعنى الذي اشتهر للجوهر عنـد المتكلمـين الذين " يخصصون اسم الجوهر بـالجوهر الفـرد المتحيـز الـذي لاينقسـم ويسـمون المنقسـم جسما لا جوهرا، وبحكم ذلك يمتنعون عن اطلاق اسم الجوهر على المبدا الأول عز وجل"([4]).

ومهما كان الأمر فإن هذا المعنى الفلسفي الأرسطي للجوهر رفضـته الفلسـفة الذريـة السابقة على أرسطو واللاحقة عليه، فلوقيبـوس" leucippe"(عـاش في حـوالي منتصـف القـرن الخـامس ق.م) وديمقـريطس ""Democrite لم يكونـا لسـبقهما عـلى أرسـطو يـدركان هـذا المعنى، وهو معني لاحِق عليهما إذ صاغه أرسطو بعدهما بفـترة حـين بلـغ العقـل الفلسـفي اليوناني أوجه وراح يجرّد المعاني والأفكار، وهذا مالم يكن واردا في عهد الفلسفة الطبيعية التي غلب عليها الطابع المادي البحت. واما الفلسفة الأبيقورية فإنها رغم تأخرها عن ارسـطو، قـد رفضت رأيه في الجـوهر وأحيـت جـوهر لوقيبـوس وديمقـريطس، وهـو جـوهر فـرد بـالمعنى الكلامي للمصطلح، ولكنه ليس جوهر المتكلمين وهذا مانحن ساعون لإثباته.

1) الفارابي، كتاب الحروف، ص100.

2) ابن سينا، الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، الدارالتونسية للنشر، تـونس، والمؤسسـة الوطنية للكتاب، الجزائر1991، ص279 .

3) الغزالي، معيار العلم، ضن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، ص332

4) الغزالي، م. ن، ص 333

من الجو هر إلى الجوهر الفرد

لعل الحديث عن هذا التطور لا يفهم إلا إ ذا ألقينا نظرة في تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان ولو أن هذه النظرة ستثير بعض الخلط في الأذهان، ذلك أنّ التطور عادة مايفهم على انه سير من الأول إلى الذي يليه، ولكن هذا الفهم لا يصح على مانحن بصدد بحثه في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني الذي وقع فيه التطور بعكس ماقرّرناه في العنوان لأن الفلسفة اليونانية عرفت الجوهر الفرد أوّلا. عرفته مع الفلاسفة الطبيعيين ومنهم بالذات لوقيبوس وديمقريطس، وعرفت ثانيا الجوهر بالمعنى الذي اصطلح عليه الفلاسفة (أي الموجود القائم بنفسه في مقابلة العرض)، وسبب ذلك أنّ الفلاسفة اليونانيين الأوائل اهتموا بتكوين العالم الطبيعي. ويمكن تقسيم هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين إلى ثلاثة أجيال:

ـ الجيل الأول: اهتم بالبحث في المادة الأولى، وضم هذا الجيل فلاسفة المدرسة الأيونية والطوائف الفيثاغورية التي أقرّت تفسيرات كونية ترجع التعدد والتنوع المشاهد في الكون إلى مادة واحدة (الهواء، الماء، النار...)

ـ الجيل الثاني: كان جيل حركة نقدية تمثلت في هيرقليطس "Heraclite (540 ـ 475 ق.م) والإيليين:كسينوفان"Xènophane "(نحو430 - 350 ق.م)وبرمنيدس "Parmenide"(ولد نحو 515ق.م) وزينون "zenon" (490-430 ق.م) الذين أعلنوا الموجبات الأساسية للعقل، وأدركوا أن الحقيقة المطلقة لايمكن أن تدرك من طرف العقل الإنساني في عالم التغيرات المختلفة ولكن نقدهم لم يبلغ درجة نقد الفيثاغوريين الذين اتجهوا أكثر فأكثر نحو التفسير الرياضي للطبيعة.

ـ الجيل الثالث: اعتمد محاولة فهم الطبيعة ولكن ليس على أساس المادة الواحدة على غرار الطبيعيين الأوائل،وإنما باعتماد تعدد العناصر (نظرية العناصرالأربعة عند انباذوقليدس "Empédocle" (*430-490*ق.م) والنظرية الذرية عند لوقيبوس وديقريطس ([1]).

وهذا التوجه لهذه الفئات من الفلاسفة فرض عليها نسقا معينا محوره "الطبيعة" هذا اللغز الذي أثار دهشة السابقين على أرسطو فحاولوا فكّ رموزه وألغازه ولكن الأمر لم يكن بالسهولة التي نتصوّرها حيث تطلب قرونا عديدة كان الفكر الفلسفي فيها لصيقا بالطبيعة والمواضيع الطبيعية المادية وكان الفلاسفة محتارين في أمر الطبيعة ومختلفين في تفسيرها.

---

1) Caratini. Roger et Françoise, Encyclopédie universelle Bordas, presse G.E.A , Milan 1981,V2, p 191,1 ,B,b

ولقد أحسن ابيقور وصف هذه الحيرة التـي بقـي الفلاسـفة يتخبطـون فيهـا ورمـاهم كلهم بالتقصير. فقد راى أبيقور ان العالم الطبيعي يتكون من عـنصرين لا ثالـث لهـما" فثمـة الأجسام والفراغ الذي توجد فيه هذه الأجسام وفيه تتحرك في كل اتجاه، وقد أخطأ مـن قـدّر ان النار هي مادة الأشياء وانها تكفي لتكوين الكون (هيرقليطس) " Heraclite " ومن جعـل الهواء أساس الأشياء (اناكسيمانس) " Anaximene " أو من رأى أن الماء يسـتطيع بنفسـه أن يكون كل الأجسام (طاليس) " Thalès "، أو أن الأرض تُوجِد الكل وتتحول إلى كل الموجودات (فيريسيد) " Phérécyde de syros "(ت نحو 543ق.م)... فكل هـؤلاء قـد جـانبوا الحقيقـة. وقد جانب الحقيقة كذلك من عدّد العناصر فجعلها اثنين وجمع بين الهواء والنار أو بين الماء والـتراب مـثلما فعـل (أونوبيـد) " Oenopide " و(كسـينوفان) " Xénophane" (570-480ق.م). أو جعلها أربعة مثل انباذوقليدس ""Empédocle"([1]).

فقد حاول كل هؤلاء ان يفسّروا الطبيعة ولكن تقاصرت جهودهم مفـردة عـن إيجـاد التفسير الأمثل بدليل هذا النقد الموجه إليهم. وهكذا تم الانتقـال تـدريجيا في تفسـير الكـون حتى بلغ نهايته مع ديمقريطس والفلسفة الذرية، قبل ان يأتي سـقراط ويغـير وجهـة البحـث من الطبيعة إلى الإنسان.

ونستطيع بعد هذا ان نقول إن كلمة " جوهر " لم تتضح في تلك الفترة ولكننا إذا قرأنا فلسفة هؤلاء في العصر الذي اتضح فيه معنى الجوهر نستطيع دون اعتبار لمعنى الإسـقاط - أن نسمي الماء عند طاليس جوهرا والنار عنـد هيرقلـيطس كـذلك جـوهرا... أي أصـلا ومـادة للحياة وهذا ما اشار إليه ابن رشد ([2]).

وهكذا بقيت فكرة الجوهر عنـد الفلاسـفة الطبيعيـين بسـيطة سـاذجة، وهـي لا تعـدو الجوهر المادي بحكم نسق الفلسفة الطبيعية الذي كانوا يـدورون في فلكـه، وبحكـم قصـورهم عن إدراك الميتافيزيقي المجرّد لأن مرحلة التجريد كانت صعبة التحقيق في مستوى تفكـيرهم في تلك الفترة ويؤكد هذا ماذهب إليه "جان فال J.WALL " في كتابه " طريق الفيلسوف" مـن أن الانفصال بين المادي والروحي لم يكن واردا في ذلـك الوقـت، فالمـادة التـي حـدثنا عنهـا طـاليس

---

1) NIZAN.P, Les materialistes de l'antiquité, Ed. petite collection maspéro, Paris1968, pp61-63

2) ابن رشد، مابعد الطبيعة، ص7

"كانت غاصة بالآلهة كما كانت النار عند هيرقليطس مصحوبة في نفس الوقت بحركة الأشياء وسيلانها المستمر، والاعتقاد الذي كان سائدا هو أن الأشياء المادية ترمز إلى أشياء غير مادية([1]).

فالطبيعيون الأوائل كانوا مهتمين بالدرجة الأوى بالبحث عن الحقيقة البسيطة التي يمكن ان تردّ إليها كل الأشياء، وإذا أضفنا إلى هذا توجههم إلى ما هو طبيعي وتجذرهم فيه فإنه لا يحقّ لنا أن نطالبهم بأكثر من ذلك وبالتمييز بين ماهو مادي وماهو روحي لأن هذا الأمر يتطلب تجريدا ذهنيا وانفصالا عن الموضوع المدروس لم يتحقق في ذلك الوقت، ولم تتضح مشكلة الثنائية بين الجوهر المادي والجوهر الروحي إلا مع سقراط بعد تأثره بالفيثاغوريين وبتأملاته الأخلاقية،وقد أصبح الجوهر هو الماهية أو المثال، أي انه اصبح معنى مجردا عاما ومعقولا وليس فقط ماديا وجزئيا ومحسوسا، و"إذا كان سقراط وأفلاطون قد قالا بجواهر كلية فإن الكليات عند سقواط عقلية تعتمد في وجودها على العقل ولا تتحقق في الخارج، فهي لكونها من صنع العقل كليات عقلية غير متعينة كالتقوى والعدالة والإنسانية، ولكنها عند أفلاطون كليات متعينة في مُثل عقلية موجودة بالفعل في عالم المُثل، وهي ليست من صنع العقل بل هي جواهر ثابتة غير متغيرة وقديمة أزلية وأبدية. أما أرسطو فبالرغم من أنه استطاع توضيح المشكلة فقد عجز عن حلّ تلك الثنائية بين المادّي والروحي لقوله بارتباط المادة بالصورة.([2])

هكذا حاول الطبيعيون الأوائل أن يبحثوا في الجوهر الذي إليه ترجع الأشياء ولكنهم لم يبحثوا في كيفية صدور الأشياء المختلفة عن الجوهر الواحد، وهذا ماجعل أرسطو ينتقدهم ويرد عليهم بأن تركيب الأجسام على هذا النحو أو على هذه الصورة ،من عنصر واحد، يجعلها متفقة من حيث الطبيعة والبنية فلا تختلف إلا من حيث العرض، والواقع أننا نرى الأشياء متمايزة تمايزا جوهريا وأن الاختلاف المشاهد بين الموجودات الطبيعية يقطع بأنه يوجد بينها تباين جوهري لا عرَضي الأمر الذي يستحيل معه أن نردّها جميعا إلى عنصر واحد نفسر به تكوينها الطبيعي([3]).

---

1) سامي نصرلطف، فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، نشرة مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس 1978، ص18

2) م. ن، ص 20

3) م. ن، ص 17 - 18

وبهذا أثبت أرسطو أن مفهوم الجوهر لا يتصف بالثبات والدوام في كلّ أنواعه وفي كلّ الأحوال بل ان ثمة جوهرا متغيرا هو الجوهر الطبيعي او الجوهر المفرد الجزئي. وأرسطو الذي يثبت هذا الجوهر المفرد الجزئي لايثبته على غرار الذريين اي لا يجعل الذرة هي هذا الجوهر المفرد الجزئي لأنه يرى ان الجسم قابل للقسمة مطلقا ودون حدّ، لكن هذه القسمة لاتكون إلا بالقوة أما بالفعل فانها غير ممكنة ولا واقعة أبدا. يقول: "من الصعوبة الكبرى افتراض ان الجسم قابل للقسمة إلى ما لا نهاية وانه من الممكن تحقيق هذه القسمة، فماذا يبقى في الواقع في الجسم الذى يمكن أن يخلص من قسمة كهذه؟ فإذا افترض ان شيئا قابلا للقسمة مطلقا وانه يمكن حقيقة قسمته هكذا فلا يكون من المحال في شيء انه أمكن قسمته مطلقا مع أنه لم يقسم في الواقع ولا أنه قد قسم فعلا"([1]).

وهكذا تتعرض فلسفة الجوهر الفرد لاول أزمة فعلية وقائمة على منطق أرسطي متين قوّضها وأقام علي أنقاضها مفهوم الجوهر بالمعنى الأرسطي الذي أشرنا إليه. والغريب في الأمر أن ما حصل في الفكر الإسلامي قريب من هذا فقد ظهرت الفلسفة الذرية عند المسلمين وأسس أبو الهذيل العلاف فلسفة الجوهر الفرد قبل أن تنشأ فكرة الجوهر مع نشأة الفلسفة الإسلامية وظهور الفلاسفة الذين اقتدوا بأرسطو وتبنوا تعريفه للجوهر وحاربوا فكرة الجوهر الفرد بنفس السلاح.

العلاقة بين " الجوهر الفرد " و" الذرّة " :

لفظة الذرة "Atome " مأخوذة من الكلمة اليونانية " atomos" ومعناها الذي لا يتجزأ، ولهذا سماها الفلاسفة المسلمون في القرن الثالث الهجري باسم "الجزء الذي لا يتجزأ " كما أطلقوا عليها اسم " الجوهر الفرد"، ويقصد بالفرد هنا البسيط الذي لا ينقسم"([2]) فأصل كلمة الذرة إذن يوناني وهي تعني ما لايتجزأ، وقد ترجمها شيشرون ""CICERON 106-43 ق.م) حرفيا undividum"، اما لوقريطس "LUCRECE "(نحو99 - 55ق.م) فإنه يحبّذ مجموعة كاملة من الكلمات: Elementa,radices semina principia primacorpora,...([3]) وكل هذه الألفاظ تدور حول معنى

1) أرسطو، الكون والفساد، ترجمة، احمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1350-1932، ك1 ب2ف10

2) عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة الهضة المصرية، ط 2، القاهرة 1946 ، ص 137

3) Boyance .P, lucrèce, sa vie, son œuvre, P.U.F, Paris 1960, P16.

واحد هو عدم التجزؤ كما جاء في المعاجم اللاتينية والفرنسية، فأما لفظة شيشرون فإنها تعني في بعض المعاجم "ما لاينقسم"([1]) أو " الجسم الذي لا ينقسم "([2]) هكذا أوردت المعاجم الفرنسية المعنى اللاتيني للكلمة التي عبر بها شيشرون عن الذرة اليونانية.أما المعجم (اللاتيني - الفرنسي) فإنه يورد جملة من الألفاظ المترادفة: Corpora individua, individuum, individuus وهي تعني كلها الذرة، كماتعني المتلازم الذي لا ينفصم ولا يتجزأ ([3]).

أما الألفاظ التي استعملها لوقريطس فإنها تعني المبادىء والبذور والأصول الأولى للمادة التي يتكون منها كلّ شيء. كما أننا نجد في معنى من معاني لفظة " Principia " اللاتينية ما يفيد الأزلية والأبدية ([4]) وهي معان متعلقة بالذرة اليونانية من قرب.

وهكذا يمكننا أن نخرج بانطباع عام عن هذا المصطلح اليوناني وأن نقول مع لالاند "Lalande " إن الذرة عند لوقيبوس وديمقريطس وأبيقور ولوقريطس تعني الأجزاء المتناهية في الصغر، والمكوّنة للمادة، وهي لا تتجزأ ولا تدرك بالحسّ لصغرها "([5]).

وقد عرف المسلمون هذه الخصائص وعرفوا كلمة " الذرة" كذلك ولكنهم لم يعبروا بها عن معنى الجوهر الفرد. فقد وردت هذه اللفظة في القران واضحة، قال تعالى :" فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره "([6]) فاللفظ هنا واضح وهو يدل على التناهي في الصغر وينسب للذرة ثقلا بسيطا جدا يضرب به المثل في حقارة المقدار وقلته.

ويتكرّر هذا اللفظ بصفة أعمق في القرآن، قال تعالى :" وقالَ الذينَ كفرُوا لا تأتينا السّاعَة ُقلْ بلىَ وَربّي لتأتينكم عَالِم الغيبِ لا يعزبُ عنهُ مثقالُ ذرة في السماواتِ وَلا في الأرضِ ولا أصغرُمن ذلكَ ولا أكبرُ إلا في كتابٍ مبين"([7]) فهذه الآية تتجاوز مثقال الذرة ووزنها الحقير لتثبت علم اللـه بما هو أصغر من الذرة، وهذا لم تدركه الفلسفة الذرية اليونانية،

1) Larousse classique, dictionnaire encyclopédique, librairie larousse Paris1957, mot, individu

2) Le petit Robert, dictionnaire le Robert,Paris 1987,mot, individu

3) Dictionnaire illustré, Latin français,Librairie Hachette, Paris1934,mot,individum

4) Ibid, mot principia

5) Lalande.A , Vocabulaire technique et critique de la philosophie,P.U.F,Paris 1967, mot atome.

6) الزلزلة، (7 ـ 8)

7) سبأ، (3)، وقد تكرر هذا المعنى بألفاظه تقريبا في الآية (61) من سورة يونس

ولا أدركه المتكلمون المسلمون الذين اتفقوا على أن الذرة هي أدق الأجزاء وأصغرها للمادة، ولكن العلم الحديث أثبت للذرة أجزاء، فهي عبارة عن نواة وكهارب (الكترونات) تحلق بها كما تحلق الكواكب السيارة بالشمس، وهي مع ذلك صغيرة جدا لا تدرك بالحسّ لصغرها. فالغرام الواحد من الحديد مثلا يشمل عشرة آلاف مليار من مليارات ذرات الحديد. وإذا صففنا مليونا منها الواحدة حذو الأخرى كان طول صفها عُشر مليمتر فحسب، ولكن هذا الصغر الذي يتعذرعلينا تصوره لم يكن عائقا لدراسة الذرة ولا لتعيين خصائصها الذاتية من حيث التركيب والروابط بين الأجزاء، والحجم والوزن. ([1]) ولكن هذا الأمر لم يكن متأتيا للباحثين الأوائل في الذرة من اليونان والمسلمين.

وعلى كل حال فإن اللغة العربية قد عرفت لفظة الذرة والقرآن قد عبر بها واستعملها كلفظة تؤدي معنى محددا، ولذلك فإننا نرى أن القرآن مصدر من مصادر معرفة المسلمين بفكرة الذرة. ولكن يجب ان نشير إلى ان اللغة العربية لم تَعْنِ بالذرة ما لا يتجزأ او ما لا ينقسم على غرار الذريين اليونان، فالذرّ في لسان العرب " يعني صغار النمل واحدته ذرة. قال ثعلب إنّ مائة منها وزن حبة شعير. فكأنها جزء من مائة، وقيل الذرة ليس لها وزن، ويراد بها مايرى في شعاع الشمس الدا خل في النافذة "([2]).

فالذرة على المعنى الأول حيوان صغير جدا، وهو يشترك مع اللفظة اليونانية في هذا المعنى أعني الصّغر الشديد، وهذا أمر يثير الدهشة فعلا، وهو يدلّ على أحد أمرين، الأمر الأول هو اشتراك اللغتين في هذا المدلول اللغوي، وهو أمر وارد جدّا.

الأمر الثاني هو تأثر اللغة العربية بلغة اليونان وهذا أمر مستبعد في هذه اللفظة على الأقل، لأنها لفظة لها ما يقابلها في واقع العرب دون واقع اليونانيين لأن هؤلاء لم يطلقوا على صغار النمل لفظة الذرّ وإنما اطلقوه اصطلاحا على أمر لا يدرك بالحسّ.

ثم لأن هذه اللفظة وردت في القرآن، وقد أنكر كثير من العلماء وجود ألفاظ غير عربية فيه كالإمام الشافعي (ت204 هـ/820م) والطبري (ت310 هـ/ 923 م) والباقلاني (ت403 هـ/1013م) وأبي عبيدة وغيرهم... وحتى من أقرّ بإمكانية وجود ألفاظ غير عربية فيه فإنه لم يذكر أنّ لفظة "الذرة" يونانية واكتفى بذكر الألفاظ اليونانية والرومية

1) أحمد الفاني، نحن والمادة، الدار التونسية للنشر، تونس 1979 ، ص 60 - 61
2) ابن منظور، لسان العرب، مادة ذرر

التالية: الرقيم، السري، الصراط، صرّهن، طفقا، جنات عدن، الفردوس، القسط، القسطاس، القنطار... ([1]) وعلى هذا الأساس فإنّ لفظة " الذرّة " لفظة عربية ولا علاقة لها بذرّة اليونان.

أما المعنى الثاني الذي أورده ابن منظور للذرة "وهو مايرى في شعاع الشمس الداخل في النافذة" فهو نفسه تقريبا ماستشهد به الذريون اليونان على وجود الذرات"([2])، ولا شك في ان هذا المعنى عرفه المسلمون في عهد متأخر بعد اطلاعهم على الكتب المترجمة من اليونانية لأن الأوائل عرفوا هذاالمعنى ولم يعبروا عنه بالذرة ـ هذا اللفظ الغريب عنهم بالمعنى اليوناني ـ وانما عبروا عنه بلفظ من القران وهو الهباء، قال تعالى :"وَقَدِمْنَا إلى مَا عَمِلوا مِن عَمل فجعلناه هباءً منثُورا"([3]) قال ابن سيده وغيره: " الهبوة، الغبرة، والهباء الغبار، وقيل، هو غبار شبه الدخان ساطع في الهواء... والهباء كذلك الشيء المنبث الذي تراه في البيت من ضوء الشمس شبيها بالغبار. وقوله عز وجل جعلناه هباءً منثُوراً تأويله أن الله أحبط اعمالهم حتي صارت بمنزلة الهباء المنثور... وقيل الهباء المنبث ماتثيره الخيل بحوافرها من دقاق الغبار، وقيل لما يظهر في الكوى من ضوء الشمس هباء"([4]).

فلفظة " الهباء" قرآنية أصيلة وهي تعني الأجزاء الدقيقة من الغبار التي تثيرها الخيل بحوافرها أو التي تُرى في الكوى من ضوء الشمس وهي أساس يصلح لجعله مصدرا من مصادر ذرية المسلمين تماما مثل لفظة " الذرة".

أما الجاحظ فإنه يذكر في "الحيوان" الذرة والذرّ ويقصد النملة والنمل، ويقول في فصل بعنوان "القول في الذرة والنمل": "قد علمنا ان ليس عند الذرة غناء الفرس في الحرب والدفع عن الحريم، ولكنا إذا اردنا موضع العجب والتعجيب والتنبيه على التدبير، ذكرنا الخسيس القليل، والسخيف المهين، فأريناك ما عنده من الحسّ اللطيف والتقدير الغريب"([5]).

ثم بين الجاحظ حقارة وزنها بقوله في خصائصها :"فأول ذلك صدق الشم لما لا يشمه الإنسان الجائع، ثم بُعد الهمة والجراءة على محاولة نقل شيء في وزن جسمها مائة مرة وأكثر

---

1) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، مصر 1368 هـ ص106 وما بعد.وبدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، 1 / 287 - 290

2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت (د.ت)،ص38

3) الفرقان، 23، وقد تكررت لفظة "هباء " في سورة الواقعة ،6 ،" وَبُسَّت الأرْضُ بسًّا فَكَانتْ هَبَاءً مُنبَثا"

4) ابن منظور، لسان العرب مادة "هبا"

5) الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق، يحيى الشامي، ط 3، مكتبة الهلال، بيروت 1990، 8/4

من مائة مرة وليس شيء من الحيوان يقوى على حمل ما يكون ضعفه مـرارا غيرهـا"([1]) وهـو يقصد حبة الشعير التي تجرها.

فالجاحظ متأخر عن العلاف (ت 235 هـ/850م) - منشئ الذريـة الإسـلامية - وفـرص الإطلاع على الفلسفة اليونانية متاحة له أكثر ـ ولا نشك في انه قـد عـرف الاصـطلاح اليونـاني، ففي تلك الفترة كانـت الكتـب اليونانيـة رائجـة ومـن بينهـا "مابعـد الطبيعـة" و"في الـنفس" لأرسطو (384 - 302 ق.م) و"الآراء الطبيعية" لفلـوطرخس " Plutarch "(نحـو 45 - 25 1م) وفيها عرض للمذهب الذري. ولكن رغم هذا فإن الجاحظ يورد لفظة "الذرة" ولا يشـير حتـى مجرد الإشارة إلى معناها اليوناني. ولمّا كان هذا التصرف صادرا عن متكلم فإننا نرى فيه حرصا من المتكلمين المسلمين على الأصالة وإثبات الذات، وإهمالا تاما منهم لما يشـبه اصـطلاحاتهم وألفاظهم في اللغات الأخرى، لأن الحضارة الرائـدة وقتهـا هـي حضـارتهم والفكـر الـرائج هـو فكرهم ولا داعي للتشبث بأفكار الغير وألفاظـه وتقليـده طالمـا لم يكـن غالبـا عـلى رأي ابـن خلدون.

الجوهر الفرد مع المتكلمين:

عرف المتكلمون إذن لفظة الذرة كما عرفوا انها تعني الشيء الحقير جدا الذي لا يكـاد يزن شيئا، ولكنهم لم يستعملوها رغم ذلك للتعبير عن جوهرهم الفرد وانما اسـتعملوا ألفاظـا اخرى كالجوهر الفرد، والجوهر المنفرد، والجزء الفرد، والجزء الواحد، والجوهر الواحـد الـذي لا ينقسم، والبعض، والعين... وهي كلها تعني معنى الجزء الذي لا يتجزأ " ولا يقبـل القسـمة أصلا، لا كسرا لصغره، ولا قطعا لصلابته، ولا وهمًا لامتناع تميزه، ولا فرضًا لاستلزام انقسـام مـا لاينقسم في نفس الأمر إذ ليس الجزء الذى لا يتجزأ جسما"([2]). وقد استعمل المتكلمون تعبـير الجزء الذي لا يتجزأ بكثرة وكذلك استعملوا لفظتي "الجزء" و"الجـوهر" باختصـار مـما جعـل بريتزل Pritzel" " يخمّن أن لفظ الجوهر في اللغة العربية كان يدلّ في أول الأمر عـلى الجـزء الذي لاينقسم ([3]) إلا أن بينيس " Pines " رفض هـذا الـرأي ورأى ان المتكلمـين لم يسـتعملوا

1) م. ن، 4 / 8

2) أبو البقاء،الكليات، مادة جوهر

3) بريتزل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولـين في الإسـلام، بحـث في مسـألة العلاقـات بـين علـم الكلام الأول عند أهل الإسلام وبين الفلسفة اليونانية، (ضمن كتـاب مـذهب الـذرة عندالمسـلمين لبينـيس. Pines " ،ترجمة، محمدعبد الهادي ابو ريدة، مطبعـة لجنـة التـأليف والترجمـة والـنشر، القـاهرة 1365 / 1946 ، ص138

لفظة "الجوهر" هكذا باختصار للدلالة على الجوهر الفرد إلا في وقت متأخر نسبيا، واستشهد بما ورد عن ابي رشيد النيسابوري (ت في النصف الأول من القرن الخامس الهجري) الذي يذهب إلى حدّ وضع الأجسام في مقابلة الجواهر بمعنى الأجزاء التي لا تتجزأ، كما استشهد بما ورد في كتاب عقيدة السلف المنسوب لأبي إسحاق الشيرازي (ت 150 هـ/767م) ([1]).

ولعله من الأنسب في مثل هذا المجال قبل مناقشة هذا الرأي او ذاك أن نبدأ في بحث هذه النقطة من أبي الهذيل العلاف مؤسس المذهب. يقول أبو الهذيل :"إن الجسم يجوز أن يفرقه اللـه سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ"([2]) فمصطلح الجزء الذي لا يتجزأ قد أطلقه العلاف إذن على أصغر جزء من أجزاء المادة وأدقـه، الذي نقف عنده في القسمة لعدم قبوله لها نظرا لصغره وصلابته، وقد بقي المتكلمون بعد العلاف يستعملون هذه اللفظة. ولكن النظام وهو تلميذ العلاف الذي رفض فكرة الجزء الذي لا يتجزأ عبر عنه بلفظة "الجزء". قال الأشعري (ت324هـ/936م) :" وحكى النظام في كتابه "الجزء" أن زاعمين زعموا ان الجزء الذى لا يتجزأ شيء لاطول له ولا عرض ولا عمق... وهذا القول يذهب إليه عباد بن سليمان ويقول إن الجزء لا يجوز عليه الحركة والسكون... وحكى النظام ان قائلين قالوا: إن الجزء له جهة واحدة... وحكى النظام ايضا ان قائلين قالوا: الجزء له ست جهات..."([3])

وهكذا يصرّ النظام على هذا الاستعمال ونظنه قد قصد الاختصار لأنه ذكر في مطلع هذا النص تعبير الجزء الذي لا يتجزأ، ثم ان النظام كما هو معروف ينكر الجوهر الفرد ولا نظن انه سيتقيد عند الحديث عنه بألفاظ معينة ولها أبعاد محددة، فهو يعرّض بالقائلين بالجوهر الفرد ويسخر منهم ومن جوهرهم ويهمّه المعنى الذي ذهبوا إليه اكثر مما تهمه اللفظة التي استعملوها وعبروا بها عن فكرتهم.

وقد استعمل أبو الهذيل مصطلحا آخر لم يشتهر كثيرا وهو " البعض" و"الأبعاض" عوضا عن الجزء والأجزاء، يقول:" وجدت المحدثات ذات أبعاض وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلّ وجميع، ولو جاز أن تكون أبعاض لا كلّ لها جاز أن يكون كلّ وجميعٌ ليس بذي أبعاض"([4]).

1) سلامون بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ص 3 - 5

2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 14

3) م. ن، 2 /15

4) ابو الحسين الخياط، كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1957 ، ص16 - 17

فهو يستعمل في هذا النص لفظة " البعض"عوضا عن الجزء وهذا منطقي لأن أبعاض الشيء هي أجزاء له، فإذا عرفنا أن الجزء الذي لا يتجزأ هو بعض من أبعاض الجسم استطعنا أن نستعيض عنه بالبعض مباشرة وهذا ما فعله أبو الهذيل. ونحن نجد في القاموس المحيط أن "الجزء هو البعض"([1]) وفي محيط المحيط: " الجزء هو البعض أو ما يتركب الشيء منه ومن غيره"([2]) ولكن هذا المصطلح لم يشتهر كما سبق ان أشرنا اشتهار مصطلحات أخرى كالجزء الذي لا يتجزأ والجوهر الفرد...

فأبو الهذيل قد استعمل إذن لفظة الجزء الذي لا يتجزا ولفظة البعض، لكن هل استعمل لفظة " الجوهر" هكذا مجردة وقصد بها الجوهر الفرد ؟ ذهب بريتزل كما رأينا إلى أن لفظة الجوهر كانت تدل في أول الأمر على الجزء الذي لا ينقسم، وقد قال: "في اللغة العربية" دون تحديد ولكنه لم يجد دعما لقوله مما جعل بينيس يرد هذا القول ويراه مجرد تخمين، ولكن إذا عدنا إلى المقالات فإنا نجد الأشعري يورد نصا جديرا بالاهتمام، يقول فيه :"واختلفوا في الجواهر هل هي كلها اجسام ؟ أو قد يجوز وجود جواهر ليست بأجسام ؟ على ثلاثة أقاويل: فقال قائلون: ليس كل جوهر جسما، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسما، لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس الجوهر الواحد كذلك، وهذا قول أبي الهذيل ومعمر(ت215 هـ/830م) وإلى هذا القول يذهب الجبائي (ت 303 هـ/916م).وقال قائلون: لا جوهر إلا جسم، وهذا قول الصالحي. وقال قائلون :"الجواهر على ضربين: جواهر مركبة، وجواهر بسيطة غير مركبة، فما ليس بمركب من الجواهر فليس بجسم، وما هو مركب منها فجسم"([3]).

فهذا النص هام لأن ما اثبته العلاف ومعمر - وهما يمثلان الدور الأول للذرية الإسلامية - من أن الجوهر الواحد الذي لا ينقسم "جوهر" ولكنه ليس جسما دليل على استعمال لفظة الجوهر مرادفة للفظة الجوهر الواحد الذي لاينقسم. اما الصالحي فإنه يرى ان الجوهر لابد ان يكون جسما، وان نحن قارنا هذا الكلام بنص آخر ورد في المقالات ايضا مفاده " أن الصالحي يزعم أن الجزء الذي لا يتجزأ جسم يحتمل الأعراض"([4]) استطعنا أن

1) الفيروز ابادي، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت 1306 هـ فصل الجيم باب الهمزة
2) بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت 1977 ، مادة جزء
3) ابو الحسن الأشعري ،مقالات الإسلاميين، 9/2
4) الأشعري، م. ن، 4/2

نخرج بنتيجة هامة: فالصالحي يرى أن " لا جوهر إلا جسم" وأن " الجزء الذي لا يتجزا جسم" فالجزء الذي لا يتجزأ إذن مرادف للجوهر من خلال هذين النصين.

وعلى هذا الأساس نستطيع ان نقول إن المتكلمين الأوائل قد عبروا بلفظة "الجوهر" عن الجوهر الفرد ولكن هذا الاستعمال لم يشع في هذا الطور الأول وهذا ماجعل بينيس يرفض رأي بريتزل.

ولكن شاع هذا الاصطلاح بعد ذلك "فأجمع الأشاعرة على ان كل جوهر جزء لا يتجزأ "([1]) وذكر ابن حزم:"أن الجوهر عند المنتمين إلى الإسلام هو الجزء الذي لا يتجزأ "([2]) وكذا جاء في التذكرة لابن متويه ([3]) وفي أصول الدين للرازي ([4]) وفي العقائد النسفية ([5]) وفي المواقف...([6])

وقد وقع التعبير عن الجوهر الفرد بمصطلح آخر هو " العين " فقد ذكر صاحب العقائد النسفية " أن العالم أعيان وأعراض، فالأعيان ماله قيام بذاته، وهو إما مركّب وهو الجسم أو غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذي لا يتجزأ"([7]). وقد جاء في كشاف التهانوي أن هذا "مبنيّ على ما ذهب إليه المشايخ من أنّ معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه، ومعنى الجوهرما يتركب منه غيره، ومعنى الجسم مايتركب من غيره. فالجوهر على هذا مرادف للجزء الذي لا يتجزأ، وقسمٌ من العين، وقسمٌ للجسم، وقيل: هذا على اصطلاح القدماء، والمتأخرون يجعلون الجوهرمرادفا للعين، ويسمون الجزء الذي لا يتجزأ بالجوهر الفرد"([8]).

فهذا النص يثبت لنا أن استعمال لفظة العين عرفت تطورا عند المتكلمين، فهي عند المشايخ تشمل ما هو مركب كالأجسام وماهو غير مركب كالأجزاء التي لا تتجزأ، وعلى هذا يكون الجوهر الفرد قسما من الأعيان، وهي عند المتأخرين تستعمل مرادفة للجوهر. وقد جاء

---

1) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق، لجنة إحياء التراث العربي، ط 5، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1402/1982 ، ص316

2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مطبعة التمدن، مصر 1321 هـ5 /70

3) ابن متويه، التذكرة في احكام الجواهر والأعراض، ص47

4) فخر الدين الرازي، أصول الدين، تحقيق، طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت1984/1404، ص 47

5) نجم الدير بن عمر النسفي، العقائد النسقية، مصر1321 هـ ص44 -*60*

6) عضد الدير الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص182

7) النسفي ،م.ن، ص42 .

8) التها نوي ،كشاف اصطلاحات الفنون، مادة جوهر

في مفاتيح العلوم للخوارزمي(ت142هـ/759م)ان ابن المقفع يطلق هذه التسمية على الجوهر، يقول الخوارزمي"ويسمي عبد الله بن المقفع الجوهر"عينا" وكذلك سمّى عامة المقولات"([1]) يقصد المقولات العشر. فاستعمال ابن المقفع هنا واضح في انه يقصد الجوهر بالمعنى الفلسفي ويسميه عينا، ولعل هذا ما دفع بالبعض إلى الاعتقاد في أن كلمة الأوسيا "الأرسطية ترجمت إلى العربية بكلمة "عين" ويعني هذا اللفظ في العربية الأصل المطلق، ولكن يبدو أن هذه الكلمة لم تكن كافية لذلك حلت الكلمة الفارسية " جوهر" محلها، وهي التي نجدها دائما في المعاجم العلمية والفلسفة الإسلامية ([2]). ونستنتج من هذا الكلام ان لفظة "عين"استعملت مرادفة للجوهر، ولما كان المتكلمون يرون ان كل جوهر جزء لا يتجزأ اطلقوها عليه وقصدوا بالعيْن الجوهرالفرد. لأجل هذا يقول ابن متويه:"ومن هذه الأعيان تتركب الأجسام، فلهذا تجعل الجواهر أصول الأجسام"([3]). فاستعمال لفظة العيْن في مرادف الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد واضح جدا في هذا النص بدليل انه جعل الأجسام تتركب من الأعيان أو من الجواهر، فالجواهر والأعيان شيء واحد ومنهما تتركب الأجسام.

هذا ويجب أن نشير إلى إصرار المتكلمين في تعريفهم للجوهر الفرد على ضرورة تحيزه وحدوثه وقبوله للإشارة الحسية، يقول ابن متويه: "حقيقة الجوهر ماله حيز عند الوجود. والمتحيز هو المختصّ بحال لكونه عليها يتعاظم بانضمام غيره إليه، أو يشغل قدرا من المكان او مايقدر تقدير المكان، ليكون قد حاز ذلك المكان، أو يمنع غيره من أمثاله عن أن يحصل بحيث هو"([4]).

وهذا المعنى يردده الأشاعرة بعد ذلك، يقول الرازي في أصول الدين: "اعلم بأن المراد من الجوهر المتحيّز الذي لاينقسم"([5]) ويقول الجويني (ت 478هـ - 1085م) :" حقيقة الجوهر: المتحيز، فمن أثبت متحيزا فقد أثبت جوهرا "([6]) ويلخص الإيجي ذلك فيقول : "وقال المتكلمون لاجوهر إلا المتحيّز، والمتحيز اما ان يقبل القسمة وهو الجسم أولا يقبلها وهو

---

1) الخوارزمى، مفاتيح العلوم، مطبعة الشرق، مصر 1342 هـ ،ص 86

2) سامي نصر لطف، فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص55

3) ابن متويه، التذكرة في احكام الجواهر والأعراض، ص47

4) م. ن ،ص 47

5) الرازي، اصول الدين، ص 47

6) ابو المعالي الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق، هلموت كلوبفر، دار العرب، القاهرة،1989-1988 ، ص54

الجوهر الفرد، وهو القابل بالـذات للاشـارة الحسـية"([1]) كـما علـق الجرجـاني في شرحـه عـلى المواقف وكما ذهب الرازي في الأربعين عند تعريفه للمتحيز ([2]).

وقد أجمل التهانوي كل هذا حين قال معرّفا الجـوهر عنـد المتكلمـين بأنـه" الحـادث المتحيز بالذات، والمتحيّز بالذات هو القابل للإشارة الحسـية بالـذات بأنـه هنـا أو هنـاك"([3]). وهذا الحرص من المتكلمين على هذه الخصائص للجوهر له أبعاده، فهم يبحثـون في الجـوهر المادي المتحيز والحادث والشاغل للمكان لأمور هامة جدا في الفكر الإسلامي :

- أوّلها: استبعاد ان يكون الـلـه جوهرا لأن صفات الجوهر لا تجوز عـلى ذاتـه، وذلـك تأكيدا للعقيدة الإسلامية التي تؤكد عـلى ان الـلــه لا يشـبه شـيئا، ولا يشـبهه شيء، وكـل مـا تصوّرفي الذهن فالـلـه خلافه.

- وثانيها :الاستدلال بهذا الجوهرالحادث والمتحيّز والشاغل للمكان عـلى الـلــه بحكـم دلالة الشاهد على الغائب وحاجة المحدَث إلى مُحدِثٍ ومخالفة القديم للحادث.

- وثالثها :استبعاد فكرة الجواهر المجردة التي قال بها الفلاسـفة واثبتوهـا كوسـائط في الخلق، لأجل هذا قال المتكلمون "لا جوهر إلا المتحيز" وعلى هذا الأساس فلا وجـود لجـواهر غير متحيزة أو جواهر روحانية أو أفلاك مهمتها التوسط في الخلق أوتدبير العالم. فهـذا يـؤدي عند المتكلمين إلى الشرك الذي جنّد المتكلمون أنفسهم لإبطاله واثبات التوحيد.

وهكذا نخرج من هذا الفصل برأي واضح جدّا مفاده أن الاخـتلاف بـيِّنٌ بـين الذريـة اليونانية والذرية الإسلامية على مستوى المصطلح الذي عبّرنا به عن معنى واحـد وهـو أصـغر جزء تتكون منه المـادة. فالمصـطلح اليونـاني " Atome اصـيل ولم يوجـد قـبلهم رغـم معرفـة الفلسفة الهندية بهذا المعنى. وكذلك االمصطلح الإسـلامي "الجـوهرالفرد" أصـيل هـوالآخر ولم يعرف قبل علم الكلام الإسلامي.

1) الإيجي، المواقف، ص 182

2) فخر الدين الرازي، الأر بعين في اصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن 1353 هـ ص 4

3) التها نوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مادة جوهر

الفصــل الثانـــي

القائلــون بالجوهـر الفـــرد

الاختلاف القائم بين القائلين بالجوهر الفرد وبين منكريه اختلاف مشروع وفي نفس الوقت مثير، وهو يأخذ مشروعيته من تطلّع العقل الإنساني الجبار إلى المعرفة والبحث عن اليقين. أما عنصر الإثارة في هذا الاختلاف فيتمثل في قدرة هذا العقل على اثبات النتائج المختلفة من المقدمات الواحدة. وهذا مثير حقا وهو مرتبط باختلاف الأنساق الفلسفية والفكرية مثل اختلاف النسق الفكري الذي دار في فلكه المسلمون عن النسق الفكري الذي دار في فلكه فلاسفة اليونان، ومع ذلك فقد انطلق لوقيبوس "Leucippe " وديمقريطس "Democrite" وابيقور " "Epicure من الجوهر الفرد ليثبتوا قدم المادة وينفوا الخلق في حين انطلق المتكلمون المسلمون من نفس المنطلق ليؤسسوا فلسفة كاملة تقوم على حدوث العالم وإثبات الصانع...

ولعل هذه الإثارة تأخذ بعدا آخر إذا نظرنا إلى هذا الصراع الفكري داخل الفكر الإسلامي وبالتحديد داخل علم الكلام بين انصار الجوهر الفرد وخصومه، ونخص بالذكر الصراع القائم بين أبي الهذيل العلاف وابراهيم النظام (ت 231 هـ/845م) فالنظام قد تلقى اصول "الفلسفة" وعلم الكلام عن العلاف ولكنه رفض فكره الجوهر الفرد بنفس الشدة التي اثبته بها العلاف رغم ان الرجلين كانا يدوران في فلك واحد وهو دائرة الاعتزال ويصدران عن فكر واحد وهو الفكر الإسلامي، ويرميان إلى غاية واحدة وهي تثبيت التوحيد وتركيز عقيدة حدوث العالم واحتياجه إلى صانع يخرجه من العدم إلى الوجود ويتعهده بالعناية والتنظيم.

ومع ذلك فهما يختلفان في المنهج المؤدي إلى هذه النتائج التي يسعى إليها كل منهما: أبو الهذيل يثبت الجوهر الفرد ليتأدى إلى إثبات وجود الصانع وإثبات حدوث العالم، واستناد الموجودات في وجودها إلى القدرة الإلاهية، والنظام ينفي الجوهر الفرد ولكنه يصل إلى نفس هذه النتائج بطريقة أخرى لا تقل أهمية وحكمة عن طريقة العلاف. والقارىء لأفكار هذا وذاك يجد حقّآ متعة وهو يتابع هذا الاختلاف بينهما ليصل في النهاية إلى النتيجة الواحدة.

هذا حاصل الخلاف بين العلاف والنظام، ونحن لن نقف عنده، وإنما سنحاول أن نستعرض أهمّ المراحل في تاريخ الاختلاف في هذه المسألة بين المثبتين والنفاة وعرض أدلّة هؤلاء وأولئك وبيان العلاقة بين هذه الافكار وخاصة منها الكلامية واليونانية لأنها محل بحثنا.

والقائلون بالجوهر الفرد كثيرون ونحن سنحاول أن نستعرض آراء أهم القائلين به منذ الهنود على أن يكون تركيزنا متعلقا باليونان والمتكلمين المسلمين على وجه الخصوص.

الهنــود :

شاعت في الهند منذ حوالي القرن الخامس للميلاد ومابعده نظريات في الجـوهر الفـرد لانعرف مصدرها ولا متى بدأ البحث فيها، على أن ماورد من أقوال ذرية هنديـة كـان وروده متأخرا عن الفيدا، لأن نصوصنا في هذا المجال تعود إلى أدب السـوترا. والسـوترا عبـارة " عـن أقوال قصيرة"، وقد قصد ان تكون قصـيرة قـدر الإمكـان وتحـاول أن تتجنـب كـل إعـادة غـير ضروريـة، وأن تقتصـد في الكلـمات، وقـد نمـت الأفكـار الهنديـة في مراكـز مختلفـة للنشـاط الفلسفي، وكانت تستمر في نموها خلال عصور عديدة حتى قبل ان تجمع في السـوترا. وعـلى هذا فإنها ليست عمل مفكر واحد أو عصر واحد بل عمل مفكرين تتابعوا وتوزعوا على عدة اجيال. ثم ان السوترا تفترض فترة حمل وتشكل فمن الصـعب ان نتتبـع أصـولها ([1]) فمؤلفـو السوترا ليسوا مؤسسي أو مبدعي المنهج، أي أن الأفكار الواردة عنهم قديمة وهـي أسـبق مـن الآراء الذرية اليونانية.

وإذا نظرنا في الفلسفة الهنديـة فإننـا نجـد " النظريـات الذريـة معروفـة عنـدالفرقتين البوذيتين: فرقة الويبهاشيكا (السرواستيوادين) وفرقـة السـوترانتيكا. وعنـد فرقـة الجاينـا، وفي مذهب فرقتين من فرق البراهمة هما: النيايا والوايشيشيكا اللتين تشابهت مذاهبهما مـن اول الأمر وامتزجت أخيرا، ونجدها أحيانا عند اليوجا ،كما في شرح وياسا على كتاب بتنجلي سوترا، وعند فرقة سامكهيا "([2]).

هذه الفرق هي التي شاع عندها مذهب الجزء أكثر من غيرها، وقد بقي الخلاف قائما حول أيّها بدأ البحث في هذه الفلسفة الذرية. فذهب بعضهم إلى أن فرقة الوايشيشـيكا هـي أقدم فرقة وأهمها تناولت مسألة الذرة بالبحث والتدريس ([3]). في حين ذهب أغلب البـاحثين إلى أن فرقة الجاينا هي أقدم الفرق الهندية التي اهتمت بالفلسفة الذريـة وتبنـت المـذهب الذري([4]). ومهما يكن الأمرفإن الفلسفة الهنديـة اهتمـت بالبحـث في مسـألة الـذرة ومثلـت مرحلة هامة من مراحل تاريخ الفلسفة الذرية. ويجدر بنا الآن ان نستعرض آراء هذه الفـرق بإيجاز لمعرفة آرائها في هذا المجال:

---

1) رادكرشنا وشارلزمور، الفكر الفلسـفي الهنـدي، ترجمـة، نـدرة اليـازجي، دار اليقظـة العربيـة للتـأليف والترجمة والنشر، (د.م) 1967، ص444

2) بينيس،مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، ص100

3) ذهب إلى هذا الرأي كوليبروك"Colebrooke " على ما ذكر مابيو"Mabilleau " في كتابه:
histoire de la philosophie atomistique,imprimerie nationale, paris(s.d) ,p.15

4) بينيس، م. ن، ص 100

الجــايــنــا :

أوالجايناس وهم أتباع فاردهامانا (ماهـافيرا) (599 – 527ق.م) ويعتقـد الجاينـاس في البنيان الذرّي للوجود ([1]). ويرون أن المادة والمكان والزمان تنقسم إلى أجزاء لا تتجـزأ. ونحـن نجد لهم نصوصا واضحة في هذا مثل قولهم: " مجال الحركـة، مجـال الراحـة، والفضـاء حتـى الفراغ ذاته هي جوهر واحد هي مجموعـات لا تتجـزأ ([2]) وقـولهم: " للـمادة شـكلان الـذرة والجزيء"([3]). وأجزاء المادة (أنو) يشغل كل منها نقطة (براديشا) من المكان وهذه الأجـزاء لا تتنوع بتنوع العناصر، لكن لها كيفيات، أهمها ان تكون لدنة (ملتصقة - سنجدها) او يابسـة (روكشا). ويحصل اتصال الأجزاء بسبب درجة قوة هذه الكيفيات، وذلك طبقا لقواعد معينة.

والجاينا يشددون في أمر التفرقة بين الجوهر (درويا) والعـرض (جُنـا) والجـواهر هـي المادة (بدجالا)، والمدافعة (دهرما)، والممانعة (أدهرمـا)، والمكـان (آكاشـا)، والـنفس (جيـوا)، ويضاف إليها عند البعض الزمان ايضا. اما الأعراض فإن محلها الجواهر، والأعـراض لا تحتمـل أعراضا أخرى ([4]).

البــوذيــة:

قالت بالجزء الذي لا يتجزأ من الفرق البوذية فرقتان هما:

- فيبهاسيكا (التحقيق المباشر) ويترجمها بينيس الوايبهاشيكا أوالسرواستيوادين.

- وسوترانتيكا (التحقق غـير المبـاشر)،وهاتـان الفرقتـان عبـارة عـن مدرسـتين تخصـان (هينايانـا)، بخـلاف يوجاسـارا (المثاليـة) ومـدهياميكا (النسـبية، وتسـمى العدميـة في بعـض الأحيان) وتخصان مهايانا ([5]).

وإنكار البوذيين لوجود الجوهر جعلهم يتصورون الجزء على هذا النحو: يتألف الجزء مـن ثمانية دهرمات على الأقل، وكلمة دهرما تعني بمنتهى الاختصار أصغر جزء تتـألف منـه المظـاهر المحسوسة للاشياء. وهم يعتبرون أربعة مـن الـدهرمات التـي تؤلـف الجـزء عـلى أنهـا العنـاصر (مها بهوتا)، التي هي الأرض والماء والنار والريح (ويسمي الـريح أيضـا إيرانـا اي عـنصر الحركـة)

1) رادكوشنا وشارلزمور، م. ن، ص 327

2) تاتغا رشاد هيجاما سوترا، ضمن كتاب، الفكر الفلسفي الهندي لراد كرشانا وشارلزمور، فصـل 5 ، فقـرة 6

3) م. ن، فصل 5، فقرة25

4) بينيس، مذهب الذرة ،ص 101

5) رادكرشنا وشارلزمور ، م.ن، ص377

وهذه الأسماء عرفية، ويقصد بالأرض ماهو صلب، وبالماء ما هو لدن طري يلتزق، وبالنار ماهو حار، وبالريح ما هو متحرك أو خفيف، وتعتبر هذه الأربعة موضوعا للاربعة انواع من حاسة اللمس، وهي تكوّن ما يشبه ان يعتبر اساسا ماديا (للأربعة دهرمات الباقية التي يشتمل عليها الجزء. وكل من هذه الأربعة الأخيرة هو موضوع لإحدى حواس اربع، فأحدها هو الموضوع الحقيقي لحاسة اللمس، والثاني موضوع حاسة الشمّ، والثالث موضوع حاسة الذوق، والرابع موضوع حاسة البصر، وفي بعض الأحيان يضاف دهرما آخر ليكون موضوعا لحاسة السمع، وإذا كان الجزء جزءا من جسم حيّ فإنه يشتمل على دهرما من حاسة اللمس، ولهذا الدهرما وظيفة فعل إلى حد ما، فهو اللاّمس، وإذا كان الجزء موجودا في عضو حس كالعين مثلا كان دهرما هذا العضو جزءا مكونا له. وعلى هذا يكون الجزء مؤلفا من مجموعة دهرمات يتراوح عددها بين الثمانية والإثني عشر، ولكنه لا ينقسم قسمة مكانية، بل يعتبر شيئا واحدا لا أجزاء له...

ويقول الوايبهاشيكا والسوترانتيكا بوجود دهرمات متناهية في الصغر منفصل بعضها عن بعض، وموجودة في كل مايظهر للحواس، كما قالوا ذلك في المادة. وتأثير الدهرما الواحد يبقى وقتا واحدا، ثم يعقبه غيره، وعلى هذا الأساس ينكرون وجود الحركة، لأن الدهرمات هي الموجودة، ولا موجود غيرها، وهي لا تجد وقتا تتحرك فيه لأن وجودها لا يبقى إلا وقتا واحدا، أما الشيء الذى يبدو لنا انه حركة فهو يتألف من دهرمات متتالية توجد ثم تفنى.

والدهرمات عند الوايبهاشيكا موجودة منذ الأزل وستبقى إلى الأبد، وحصولها بالفعل في وقت من الأوقات يحدث بفضل تضافر قوى كثيرة كالحدوث والفساد والكبر والبقاء والتغير والفناء، وهم يعتبرون هذه القوى موجودة حقيقة وهي المسيطرة بفعلها في جملة عالم الظواهر، اما السوترانتيكا فيرون خلافا لهذا ان الدهرمات لا وجود لها في الماضي ولا في المستقبل وان وجودها مقصور- من ذاته ودون فعل قوى أخرى - على وقت ظهورها. ولذلك لم يلزم عندهم القول بوجود قوى حقيقية أخرى تخرج الدهرمات الموجودة منذ الأزل إلى الوجود الفعلي وقتا ثم تسبب اختفاءها ([1]).

1) بينيس، مذهب الذرة، ص 102 - 104

النيـايــا والوايشيـشيكـا:

تعني " النيايا" حرفيا مايقود العقل إلى نتيجة، وأصحابها يقودهم الجدل أو المحاورات إلى النتــائج. وفي اســتعمالاتها العاميــة تعنــي "نيايــا" الصــحيح أو العــادل. وهكـذا يصـبح معنى"نيايا" علم التفكير الصحيح والعادل، ويتكون في معنى اشمل علـم البرهـان أو المعرفـة الصحيحة.

أما مذهب الوايشيشيكا أو الفايسيسيكا فإنه يشتق اسمه من "فيسيشا" أي الخصوص وهو يوضح معنى الأشياء الخاصة والأفراد، وتمثـل "نيايـا" و"فايسيسـيكا" النمـوذج الفلسـفي النقدي في الفلسفة الهندية ويتشابه المـذهبان في آرائهـما الماديـة والميتافيزيقيـة تمامـا وفي أن الأشياء تتألف من ذرات أبدية لا ترى ولا تقبل القسـمة ([1]). وآراء هـاتين الفـرقتين مبثوثـة في كتابي "كنادا سوترا" أو "فايسيسكا سوترا" و" نيايا سوترا".وترى الفرقتـان ان العنـاصر الأربعـة التي هي الأرض والماء والنار والهواء، تتألف خلافا للأثير من أجزاء لا تتجـزأ، وهــي غـير فانيـة خلافا لكل ما يتركب منها وهي تتنوع بتنوع العناصر، ولها كيفيات غيرفانية أيضا. والأدلة على وجود هذه الأجزاء التي لاتتجزأ أوالذرات كثيرة منها:

- ان الأشياء كلها نتائج مركبات، وهي فانية، والتركيب والفنـاء لابـد أن يتقـدمهما شيء غيرمركب ولا فان،وهي الأجزاء التي لاتنقسم.

- لوكان الجزء الذي لايتجزأ غيرموجود لكان في ذرّة الغبـار مـن الأجـزاء مـا في الجسـم الكبير،لأن كلا منها – لولاوجود الجزء- سيقبل القسمة إلى غيرنهاية.

- لولم يوجد الجزء الذي لاينقسم لكـان عـدد أجـزاء جبـل مـيرو مسـاويا لعـدد أجـزاء الخردلة.

كما يستدل على وجود الجزء الذي لا يتجزأ من النظر في ماهية الكلّ المركب، فبما أنـه يوجد كلّ مركب من أجزاء فلا بدّ بـالضرورة أن يقابـل وجـود هـذا الكـلّ وجـود أجزاء،هــي مجرد أجزاء غيرمركبة لا تنقسم ([2]).

وقد اعتبرت الفايسيسيكا غير إلهية عنـد نشـأتها، لكـن المعلقـين المتـأخرين شـعروا أن الذرات غيرالمتبدلة لاتقدر بذاتها أن تنتج وجودا منظما ما لم ينظم اللــه حيويتهـا ونشـاطها، ومن ثم اعتنقت فكرة اللـه الموجودة في نيايا ([3]).

1) رادكرشنا وشارلزمور، م. ن، ص 449 - 480

2) بينيس. ،م.ن، ص 104 ومابعد

3) رادكرشنا وشارلزمور، م .ن، ص481

هذه بايجاز شديد آراء بعض الفرق الهندية في الجزء الذي لا يتجزأ، وعذرنا في هذا الإيجاز هو أن غايتنا هي مجرد إثبات قول الهنود بالجوهر الفرد لا غير، وقد حصل الذي أردناه، ولكن يهمّنا بعد هذا أن نشير إلى ما قيل من وجود علاقة بين آراء المتكلمين المسلمين في هذه المسألة وآراء الهنود. والكتاب الذي ألفه بينيس كان الهدف منه هو إثبات هذه العلاقة، لذلك نراه ينفي ما ذهب إليه بريتزل ويقول :"... فالقول بأن مذهب العرب مأخوذ عن اليونان قول غير حاسم ولا نهائي، ونريد الآن ان ننظر بجدّ في رأي آخر في هذه المسألة، وهذا الرأي سيحوّل مجال النظر شطر الشرق، ويحاول أن يجد للمشكلة حلاّ ببيان أن مذهب الجزء متأثر بمؤثرات هندية"([1]).

ثم يعقد بينيس فصلا كاملا لاستعراض مذاهب الهنود من هذه المسألة ليخرج في النهاية بمايلي: " إذا كان القول بأن مذاهب المتكلمين في الجزء تتصل بمذاهب الهنود فيجب أن يكون مع شيء من التردد وعدم الجزم"([2]) وذلك قطعا لغياب الدليل والعجز عن اثبات الطرق التي انتقل منها مذهب الهنود في الجزء إلى المسلمين.

ولقد ذهب اكثر من واحد إلى إثبات الشبه القائم بين مذهب المتكلمين في الجوهر الفرد وبين مذاهب الهنود أمثال شمولدر "chmolder" ومابيو"Mabilleau" "، ومايرسون "E.Meyerson وماكدونالد "Mc.Donald"، وماسّون أورسل "Masson-oursel "([3]) وماجد فخري في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية ([4]) وغيرهم...

وافترض شمولدر ان العرب قد اخذوا فلسفتهم الذرية عن الهنود وانه من المحتمل ان يكون الفرس هم طريق وصول هذه النظرية إليهم، وان المتكلمين اطلعوا بعد عصر الترجمة على مؤلفات ارسطو فطالعوها وعرفوا منها آراء ديمقريطس الذرية فعمدوا إلى تصحيح ما اخذوه عن الهنود وتوضيحه وإضافة هذا الرأي أو ذاك ([5]).

وهذا كله مجرّد تخمين يعوزه الدليل، ثم إن طريق الاتصال بين المتكلمين والهنود في المجال الفلسفي غير ثابت. وحتى النصوص التي تشير إلى هذه العلاقة قليلة وغيرجازمة، فالنص

1) بيينيس، م. ن، ص99

2) م. ن، ص 110

3) م. ن، هامش ص 99

4) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، (د.م) 1974 ، ص 59

5) Mabilleau, histoire de la philosophie atomistique ,p 328

الأول الذي يورده لنا ابن النديم يقول فيه: " قرأت في جزء ترجمته ماهذه حكايته: كتاب فيه ملل الهند وأديانها، نسخت هذا الكتاب من كتاب كتب يوم الجمعة لثلاث خلون من المحـرم سنة تسع واربعين ومائتين،لاأدري الحكاية التي في هذا الكتـاب لمـن هـي إلا أني رأيتـه بخـط يعقوب بن إسحاق الكندى حرفا حرفا،وكان تحت هذه الترجمة ماهذه حكايته بلفظ كاتبـه: "حكى بعض المتكلمين بأن يحي بن خالد البرمكي بعث برجل إلى الهند ليأتيـه بعقـاقيرموجودة في بلادهم، وأن يكتب له أديانهم فكتب له هذا الكتاب، قال محمد بن إسـحاق: الـذي عنـي بأمر الهند في دولة العرب يحي بن خالد وجماعة البرامكة، واهتمامها بـأمر الهنـد واحضـارها علماء طبها وحكمائها " ([1]).

فهذا النص لايفيدنا يقينا في أن المتكلمين قدعرفوا الذرية الهندية من هذا الطريق، ثـم إنه وإن كان يؤكد اتصال العرب بالهنود فان هذا الاتصال حدث في عهد البرامكـة أي في عهـد متأخرعن نشأة الذرية الإسلامية على يـد أبي الهـذيل المتـوفى قبـل كتابـة هـذا الكتـاب الـذي لايمكن ان يكون قد اطلع عليه.

ويورد لنا صـاحب المنيـة والأمـل نصـين متشـابهين يشـيران إلى العلاقـة بـين المسـلمين والهنود.

- النص الأول: قال القاضي: " ولما منع الرشيد من الجـدال في الـدّين،وحبس اهـل علـم الكلام ،كتب إليه ملك السند: إنك رئيس قوم لاينصفون، يقلدون الرجال ويغلبـون بالسـيف، فإن كنت على ثقة من دينك فوجه إليّ من أناظره، فان كـان الحـقّ معـك اتبعنـاك، وان كـان معي تبعتني، فوجه إليه قاضيا، وكان عند الملك رجل من السّمنية،وهو الذي حملـه عـلى هـذه المكاتبة، فلما وصل القاضي إليه أكرمه، ورفع مجلسه، فسأله السّمني: فقال، أخبرني عن معبـودك هل هو القـادر؟ قـال: نعـم. قـال:أفهوقـادرعلى أن يخلـق مثلـه؟ فقـال القـاضي :هـذه المسـألة من علم الكلام، وهو بدعة، وأصحابنا ينكرونه، قال: فأمر ذلك الملك القـاضي بـالانصراف، وكتـب معه إلى الرشيد: إني كنت بدأتك بالكتاب، وانا عـلى غـير يقـين مـما حـكي لي عـنكم، فـالآن قـد تيقنت ذلك بحضور القاضي، وحكى له في الكتاب ماجرى، فلما ورد الكتـاب عـلى الرشـيد قامـت قيامته، وضاق صدره وقال: أليس لهذا الدين مـن يناضـل عنـه ؟ فقـالوا: بـلى يـا أمـير المـؤمنين، هم الذين نهيـتهم عـن الجـدال في الـدين وجماعـة مـنهم في الحـبس. فقـال أحضروهـم، فلـما

1) ابن النديم، الفهرست،المكتبة التجارية الكبرى،القاهرة (د، ت)، ص498

حضروا وقع اختيارهم على معمّر، فلما قرب من السند، بلغ خبره ملك السند، فخاف السمني ان يفتضح على يديه، وقد كان عرفه من قبل، فدسّ من سمّه في الطريق فقتله ([1]).

- والنص الثانى: قريب جدا من هذا وفيه أن بعض ملوك الهند كتب إلى الرشيد ان يبعث له رجلا من علماء المسلمين ليعرفه بالإسلام، فبعث إليه الرشيد محدثا فكشف له المناظرالهندي ضعفه وجهله،فكتب الملك الهندي من جديد إلى هارون الرشيد يخبره بأن الذي بعثه إليه لايصلح لما أراده، فبعث له بمتكلم هو " أبوخلدة " فلما كان في بعض الطريق وجه المتكلم الهندي إليه من يختبره فوجده متكلما فدسّ إليه سمّا فقتله قبل أن يصل إلى الملك ([2]).

وهذان النصان لايصلحان حجة على اتصال المسلمين بالهنود اتصالا مباشرا لأمرين:

- الأول: أن النصّين قد يكونان وضعا بغاية بيان فضل الكلام والمتكلمين ،وهذا يمكن أن نستنتجه بوضوح منهما.

- الثاني: أن المتكلميْن اللذين وُجّها إلى مناظرة المتكلم الهندي قُتلا في الطريق ولم يحدث الاتصال إلا بالمحدّثيْن وهما رافضان للفلسفة والفكرالفلسفي، عاجزان عن المناظرة فيها فضلاعن نقلها إلى بلاد المسلمين.

ثم ان كتاب أبي الريحان البيروني (ت440هـ /1048 م) " تحقيق ما للهند من مقولة" جاء متأخرا فتعذر لذلك إيصال أيّ أثرحاسم إلى فلسفة العرب في مراحل تكوينها"، وحتى الإيرانشهري (النصف الثاني من القرن التاسع) الذي قد يكون تأثر به الرازي فإنه جاء متأخرا عن المتكلمين الأوائل، وهو وإن التزم الموضوعية في حديثه عن عقائد الهنود الدينية ففي تعاليمه وأفكاره وآرائه في المادة والمكان والزمان يمكن البحث عن مؤثرات هندية لا في افكارالمتكلمين"، هذه المقدمات يقدم بها ماجد فخري لكلامه عند المقارنة بين المتكلمين والهنود ولكنه يستنتج رغم ذلك عكس ما قدم له حين يقول: "من الجدير بالملاحظة أن بعض مفارقاتها للأصول اليونانية في نظرتها إلى طبيعة الزمان والمكان والأعراض تعكس على ما يبدو مؤثرات هندية"([3]).

ولكن هذا لم يثبت وحتى مادة المناظرات التي كانت تقع بين المتكلمين والبراهمة والسمنية فانها لم تتعلق بموضوع الذرة وإنما تعلقت بمسائل دينية كالتوحيد والنبوّة...

1) ابن المرتضى، المنية والأمل، تحقيق، عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1985، ص 50-51

2) ابن المرتضى، م. ن، ص 53 - 54

3) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 58 - 59

القائلون بالجوهر الفرد " الذرّة "من اليونان:

اشتهر اليونانيون أكثر من غيرهم بالفلسفة الذرية ولا يمكن بحال أن نطرق موضوع الذرّة دون ذكر أمثال لوقيبوس " Leucippe " وديمقريطس" Democrite " وأبيقور" Epicure " و"لوقريطس" Lucrèce"...

والحقيقة أنه لا يمكن فهم النظرية الذرية اليونانية دون وضعها في إطارها الذي ظهرت فيه. فالذريون اليونان كانوا يمثلون مذهب من جملة مذاهب عديدة وجدت على الساحة آنذاك. وقد اختلفت هذه المذاهب اختلافا بيّنا فيما يتعلق بحقيقة الموجود. وكان التساؤل الملحّ وقتها هو :"التساؤل عن الموجود، والتساؤل عن الموجود يعود بنا إلى التساؤل عن المادة التي اختلف في حقيقتها الفلاسفة، فأكد بعضهم وحدتها (أمثال أصحاب مدرسة ملطية والمدرسة الأيونية). في حين جزم البعض الآخر بكثرتها وتعددها، وهؤلاء الذين ذهبوا إلى تعدد الموجود وكثرته اختلفوا في هذه الكثرة، فرأى أنباذوقليدس والفيثاغوريون أن هذه الكثرة نهائية في العدد بخلاف أنكساغوراس " Anaxagore " والذريين الذين ذهبوا إلى أن المادة مكوّنة من أجزاء لا نهائية ([1]). وهي الذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ أو الجواهر الفردة. ويجدر بنا هنا ان نقسم حديثنا قسمين: قسم أوّل نتحدث فيه عن لوقيبوس وديمقريطس باعتبارهما الذريين السابقين في الفلسفة اليونانية، وقسم ثان نتحدث فيه عن أبيقوروشيعته باعتبارهما اللاحقين.

لوقيبوس:

هو فيلسوف يوناني ولد فيما بين490 و460 ق.م " يرى البعض انه من إيليا أومن أبديرا،في حين يرى البعض الآخرأنه من ملطية وهو أول من قال في اليونان بالمذهب الذري"([2]) ولكن يصعب فصل مذهبه عن مذهب تلميذه ديمقريطس الذي فاقه شهرة وقدرة على التأليف ،اما كتابات لوقيبوس فانها لم تحظ باهتمام كبيرفي التوثيق فاختلطت بكتابات ديمقريطس،وينسب إليه ثيوفراسطس " Théophraste" (372- 287 ق م) كتاب نظام العالم الكبير"الذى ينسبه الآخرون إلى ديمقريطس،وحتى هذاالكتاب لم يبق منه غيربعض الكلمات التي لهاعلاقة بالفلسفة الذرية ([3]).

1) Aristote, La métaphysique,Paris 1970 , p.349

2) Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité , imprimerie de Schneider et Lengrand, Paris1840,p.407

3 (HUISMAN.D, Dictionnaire des philosophes P.U.F, Paris1984,Mot Lucippe

أما أرسطو فإنه لا يفصل بينهما ويعرض مذهبهما على انه مذهب واحد، يقول: "ويزعم ديمقريطس ولوكيبس ان جميع الأجسام مركبة في البداية من أجزاء لا تتجزا أو ذرات،وهي غير متناهية لافي عددها ولا في أشكالها. وأن الاجسام لا تختلف في أصلها بعضها عن بعض إلا بالعناصر التي تتركب منها وبوضع هذه العناصر وترتيبها"([1]).

ولما كان لوقيبوس قد تتلمذ على زينون "Zénon "([2]) فإنه قد عرف من قرب فلسفة الإيليين التي تقول بالوجود الواحد الثابت، ويورد لنا ارسطو مذهبهم فيقول إن الإيليين: " قد ظنوا ان الموجود هو بالضرورة واحد وغير متحرك، فعلى رأيهم الخلو لا يوجد، وانه لا يمكن ان توجد حركة في العالم مادام انه لايوجد خلو منفصل عن الأشياء. وكانوا يزيدون على ذلك انه لايمكن ايضا ان يوجد تعدد مادام انه لا يوجد خلو يقسم الأشياء ويعزلها"([3]) ومن ثم قالوا بالوجود الثابت وانكروا التغير لان ذلك يستدعي القول بالخلاء، ولما كان الخلاء عدما ولاشيء فإن الحركة والتغير لا يمكن ان يكونا. وقد سعى الايليون إلى الانتصار لرأيهم والبحث عن أدلة تسنده ولعل ما ألفه زينون (الحجج ضد الحركة، الحجج ضد الكثرة) خير دليل على مانقول.

وقد أنكر لوقيبوس فلسفة الإيليين ورفضها ولكنه قبِل " القول بان الخلوّ هو اللاّموجود، وان اللاموجود ليس هو شيئا مما هو موجود، وإذن على رأيه: الموجود بالمعنى الخاص هو متعدد للغاية، والموجود على هذا المعنى لا يمكن أن يكون واحدا، وعلى العكس ان هذه العناصر تكون غير متناهية في العدد وتكون فقط غير مرئية بسبب لطافة حجمها للغاية، ويزيد على ذلك ان هذه الجزيئات تتحرك في الخلوّ لأنه يقبل الخلوّ. وانها باجتماعها تسبب كون الأشياء وبانحلالها تسبب فسادها"([4]).

وعلى هذا الأساس يصبح مذهب لوقيبوس الذري محاولة توفيق بين الواحد والكثير: "فقد أدخل لوقيبوس فكرة الجزيئات المكوّنة للاشياء وهي لا تحصى، ويشترك كل منها مع فلك بارمنيدس " Parmenide" في أنه جامد صلب لا ينقسم"([5]) فهو إذن لم يلغ فكرة

1) أرسطو، الكون والفساد، ك 1 ب1 ف2

2)Laerce.D, Ibid ,p. 407

3) أرسطو، م. ن، ك1 ب 8 ف2

4) ارسطو، م. ن، ك1ب8 ف5

5) برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة، فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1983، 1 /85

الإيليين تماما، وهو وإن عارضها فقد اقتنع بقولهم إن الوجود كله مـلاء، وان الحركـة ممتنعـة دون خلاء، وان الخلاء هو اللاوجود، ولكن الملاحظة الحسية والتجربة دلّتاه مـن جهـة اخـرى على وجود ذرات مادية غاية في الدقة كـالتي تتطـاير في أشـعة الشـمس. وكحبيبـات الأصـباغ التي تذوب في الماء، وكالجزيئات ذات الرائحة المتصاعدة مـن الأبخـرة او مـن العطـور... كـما دلّتاه ايضا على ان الآجر والخشب يرشح منهما الزيت والماء بطول المـدة، وان الضـوء يخـترق الأجسام الشفافة، والحرارة تنفذ من كل الأجسام تقريبا، والسبب في ذلك هو أن كل مادة لها مسامّ او فجوات خالية، تستطيع مواد أخرى ان تنفذ من خلالها ([1]).

وهكذا أثبت وجود الخلاء ووجود الـذرات الكثـيرة العـدد، ولمـا منـع الإيليـون الكـثرة والحركـة لامتنـاع وجـود الخـلاء، لان الكـل هـو مـلاء عنـدهم،ولما زالـت موانـع الحركـة مـع لوقيبوس الذي اثبت وجود الخلاء فقد أصـبحت الحركـة ممكنـة في هـذه الفلسـفة، وكـذلك الشأن مع الكثرة. وبهذا اصبح كل شيء يتكون من اجزاء لا تتجزأ هي الـذرات " حتـى الآلهـة والجن"([2]).

كما أصبح الملاء والخلاء أو (الموجـود واللاموجـود) موجـودين مختلفيـن: الموجـود أو الملاء ينقسم إلى ذرات صغيرة جدا يصعب إدراكها لصغرها، واللاموجـود أو الخـلاء يـترك بـين هذه الذرات فجوات تمكنها من الحركة، فتتلاقى وتفترق، ويحدث بتلاقيهـا الكـون وبافتراقهـا الفساد، وهكذا فان كل الموجودات تنشأ وتتغـير وتهلـك ولكـن الـذرات المكونـة لهـا ليسـت موضوع نشأة ولا تغيّر ولاهلاك وكذلك الخلاء الذي تتحرّك فيه، لأجـل ذلـك جعلهـا الـذريون الموضوع الوحيـد للمعرفـة الحقـّة. يقـول ديمقـريطس: "الأشـياء المكوّنـة هـي محـل نقـاش واختلاف، ولكن مبادئها أي الذرات والخلاء هي هكذا بطبيعتها"([3]) يقصد أن الذرات والخلاء أشياء ثابتة قديمة " لأن الوجود لا ينتهي إلى اللاوجود والعدم، وهي متحركة في الخـلاء حركـة ذاتية دائمة، وبهذا وقع إنشاء فلسفة آلية تسيطر عليها الضرورة ولا محـلّ للصـدفة فيهـا"([4]) وكذلك لامحل لوجود إله خالق ومتعهد بالعناية والتنظيم.

1) Rivaud. A, Les grands courants de la pensée Antique, librairie Armand colin, 6 Ed.Paris1935,P.58

2)Ibid, p.59

3) Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l’antiquité P.414

4) Rivaud. A, Les grands courants de la pensée antique, Paris1953,P59

ديمقريطس :

عاش حوالي (460 - 361 ق.م) ولد في أبديرا من أعمال تراقية باليونان، وقد وصف نفسه بأن أحدا من معاصريه لم يقم بمثل ماقام به من رحلات ولم يستمع إلى ما استمع إليه من أقوال العلماء، ولم يتفوق عليه أحد في الهندسة ولا حتى المهندسين المصريين"([1]). تتلمذ على لوقيبوس وأصبح من الصعب جدا التمييز بين مذهبه الذري ومذهب أستاذه. ولكن الأكيد " أن الأول اقتصر على وضع المبادىء وأنّ خَلَفه ووريثه لم يزد على أن طوّرها"([2]).

ومهما يكن الحال فقد آل الأمر في منتصف القرن الرابع قبل المسيح إلى ديمقريطس وبه بلغت فلسفة الطبيعيين حدّ النهاية، وقد استطاع أن ينشئ طبيعيات موسوعية ميّالة إلى جمع منظومات كبرى من الملاحظات في مضمار علم الحيوان وعلم النبات كما يرى النقاد. وقد حفظ لنا المأثور من مصفاته في مختلف الموضوعات زهاء خمسين عنوانا، وماترك بابا إلا طرقه : الأخلاق، الكونيات، علم النفس، الطب، علم النبات، علم الحيوان، الرياضيات، الموسيقى، التكنولوجيا، ولكن لم يبق لنا من هذا الإنتاج الضخم الذي يضاهي إنتاج أرسطو سوى شذرات متفرقة ([3]).

وقد حاول المؤرخون الهيلينيون تجميع أغلب مؤلفاته في مجموعات رباعية: اثنان من هذه الرباعيات في الأخلاق (يضاف إليها مجموعة من البحوث حول تصرف الحكيم، وحسن المزاج، وبحثا غامضا حول مايجري في الجحيم). وأربعة في الطبيعيات، من بينها النظام الكبير للعالم الذى نسبه ثيوفراسطس "Théophraste" إلى لوقيبوس، والنظام الصغير للعالم، كما نجد من بينها كذلك وصفا للكون، وبحوثا في الطبيعة، وفي طبيعة الإنسان، وفي النفس، وفي الحواس، وفي الظواهر الكونية، وفي القواعد المنطقية. وثلاثة من هذه الرباعيات في الرياضيات (هندسة، أرثماتيقي، وكذلك في الفلك والبصريات والجغرافيا. واثنان تقنية (في الطب، والفلاحة والرسم، والتكتيك العسكري) واثنان موسيقية (في الشعر، والموسيقى، والتعبير والكلمات).

---

1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص38

2) Mabilleau.L, Histoire de la philosophie atomistique , P.172

3) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ترجمة، جورج طرابيشي، ط 2 ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت1987 ، ص 101

ويضاف إلى هذه العناوين الإثنين والخمسين عشرين عنوانا آخر غير مصنفة، بعضها عبارة عن مجموعات من الآراء في العلل (حول الظواهر السماوية، والجوية، والأرضية، والمعدنية، والنباتية، والحيوانية)، وبعضها الآخر هو عبارة عن بعض الملاحظات المتعلقة بالرحلات التي قام بها ديمقريطس إلى بعض البلدان النائية ([1]).

هذه هي عقلية ديمقريطس الجبارة التي استطاعت أن تنال إعجاب أرسطو وأن تثير حافظة أفلاطون الذي " فكّر في حرق كتبه لولا أن أثناه عن عزمه بعض الفيثاغوريين فانثنى أفلاطون عمّا فكر فيه ولكنه أمسك عن ذكر ديمقريطس رغم ذكر كل الحكماء السابقين تقريبا"([2]) ولعل هذا الصمت يعود إلى الغيرة من عبقريته أو رفض فلسفته المادية التي تتنافى وفلسفة أفلاطون المثالية، فإن صحّ هذا الذي نقول فانه يمكن اعتبار رفض أفلاطون لفلسفة ديمقريطس وعزمه على حرق كتبه نقطة هامة في التاريخ للصراع بين المادية والمثالية. بقي بعد هذا الكلام العام عن ديمقريطس أن نستعرض فلسفته الذرية ولو بإيجاز لمعرفة رأيه.

رأينا أن ديمقريطس قد تابع أستاذه لوقيبوس وجعل - مثله- تفسير الكون قائما على التفسير الذري. فقد "جعل مبدا الوجود الذرات والخلاء، ورفض كلّ ماعدا ذلك لأنه لايقوم حسب رأيه إلا على التخمين والحدس، وهو يعتقد في وجود عوالم لانهائية، لها بداية وهي موضوى فساد، كما يعتقد أنه لايمكن لشيء أن ينشأ من لاشيء أو يعود إلى لاشيء. وان الذرات لا نهائية في حجمها وعددها، وانها تتحرك حركة دوامية، ومن هنا تنشأ كل المحسوسات، النار والماء، والهواء، والتراب، وان هذه المواد كلها نتيجة لاجتماع الذرات. وان صلابة الذرات يجعلها غير مخترَقة ولا هالكة..."([3])

هكذا يثبت ديمقريطس الذرات ويجعلها أساسا في تكوين كل الموجودات. وهي ذرات صلبة قديمة غير فانية لا تخضع في حركتها لغير الضرورة، وهو بذلك " يذهب بالمذهب الآلي إلى حدّه الأقصى"([4]) فيجعل كل شيء مكونا من ذرات والاختلاف الذي يلوح في الموجودات ليس بسبب اختلاف الذرات، لان الذرات لاتختلف إلا بالحجم والشكل، ولكنه اختلاف حاصل عن وضع الذرات وترتيبها بالنسبة إلى بعضها البعض في كل جسم. وديمقريطس إذ يؤسس فلسفته على مذهب الضرورة فإنه يستبعد فكرة الاله الخالق والمنظم،

1) Huisman.D, Dictionnaire des philosophes, Mot democrite

2) Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité,P.409

3) ibid , p 413

4) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 40

ويقول بقدم المادة لقوله بقدم الذرات وهذا ماجعل المسلمين يؤاخذون أرسطو علـى تعصّـبه له. يقول الشهرستاني "وكان أرسطوطاليس يؤثر قوله على قـول أسـتاذه أفلاطـون الإلهـي ومـا أنصف"([1]).

فالدافع الذي دفع الشهرستاني إلى مؤاخذة ارسطو هو دافع عاطفي ديني كان أرسطو خاليا منه حين أصدر حكمه.

وقد تردد ذكر ديمقريطس في الكتب الإسلامية بخلاف أستاذه. والشهرستاني رغم عتابه لأرسطو الذي آثر قوله على قول أفلاطون فإنه يعتبره من الحكماء المعتـبرين ويصـنفه ضـمن أساطين الحكمة (الحكماء السبعة).

كما وقعت الترجمة لديمقريطس في الكتب الإسلامية التـي تـترجم للحكـماء فهـذا ابـن جلجل (ت بعد 384هـ/ 994م) يرى " ان الفلسفة كانت غالبـة عليـه، وانـه القائـل بـالأجزاء التي لا تتجزأ وله تواليف في ذلـك حسـب مذهبـه"([2]). وهـذا القفطـي (ت 646هــ/1248م) يقول عن ديمقريطس انه " فيلسوف صاحب مقالة في الفلسفة متصدر في زمانـه لإفـادة هـذا الشأن بأرض يونان، وقوله مـذكور في مـدارس علـومهم هنـاك. وقـد ذكـره المترجمـون ونقلـوا أقاويله. وهو القائل بانحلال الأجسام إلى جزء لا يتجزأ، وله في ذلك تـآليف نقلهـا المترجمـون إلى السريانية ثم إلى العربية، ورسائل حسنة مهذبة "([3]).

فالمسلمون إذن قد عرفوا آراء ديمقريطس وترجموا له وذكروا مذهبه بل ووقفـوا منـه موقفا معيّنا كما فعل الشهرستاني، ولكـن مـن الأكيـد أن هـذه الآراء لم تُعـرف إلا بعـد عهـد الترجمة، نريـد أن نقـول إن المتكلمـين الأوائـل لم يطلعـوا عـلى آرائـه عنـد إنشـائهم للذريـة الإسلامية، الـلـهم إلا أن يكونوا قد تلقفوهـا مـما كـان رائجـا مـن فلسـفات في ذلـك الـعصر، أوعرفوها عن طريق الجدل ومناظرة الخصوم.

أبيقـــور:

عاش أبيقور بين (342 - 270 ق.م) وحياته ليست غامضة كحيـاة غـيره مـن الفلاسـفة إذ أبقى لنا هو وتلاميذه مـا يمكـن أن يكـون لنـا سـندا هامـا لمعرفتـه ومعرفـة أفكـاره. كـما أن ديوجان اللايرسي خصص له قسما هاما مـن كتابـه وعـرف بـه وبأفكـاره وأثبـت لـه ثـلاث

1) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق، محمد سيد كيلا ني،دار المعرفة، بيروت،(د.ت)،112/2.

2) ابن جلجل،طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق، فؤاد سيد، ط 2 ، مؤسسـة الرسـالة، بـيروت 1985/1405، ص33

3)جمال الدين القفطي،كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر1326 هـ ص 25 1.

رسائل هامة يمكن أن تعتمد في معرفة مذهبه.

ولـد أبيقـور في أثينـا ونشـأ في سـاموس، ثـم عـاد إلى أثينـا لفـترة قصـيرة درس فيهـا وهوفتى،ثم قضى بعد ذلك بضع سنوات في آسيا الصغرى، لكنـه عـاد في نهايـة الأمـر إلى أثينـا حوالي سنة 306 ق.م وأنشأ مدرسة في الحديقة التي كان يعلم فيها إلى أن توفي سنة 270 ق.م .([1])

وقد " بقي يدرس في هذه المدرسة دون انقطاع لمدة خمس وثلاثين سنة وقد كان فيهـا مبجلا محترما من تلامذته الذين كانوا يعتبرونـه بمثابـة الإلـه"([2]). وقـد عـرف أبيقـور فلسـفة ديمقـريطس الذريـة عـن طريـق نوزيفـان " Nausiphane " ونوسسـيد " Nausycide " في كولوفون ([3]) وتبناها مع تعديلات طفيفة لا تكاد تمس بجوهر النظرية، والاختلاف بـين ذريـة ابيقور وذرية ديمقريطس"اختلاف بسيط لا يكاد يدرك إلا بـالمجهر"([4]) عـلى حـد تعبـير كـارل ماركس "MARX.K" في أطروحته التي خصّصها للمقارنة بين طبيعيات هذا وذاك.

وهذا ماجعل الكثيرين يتهمون أبيقور ولا يرون في فلسفته غير تكرار واجترار لما سـبق أن قـرره ديمقـريطس. فبوسـيدونيوس الرواقـي"Posidonius le stoicien " ونيكـولاس "Nicolas" "وسـوتيون"Sotion" يلومـون أبيقـور لأنـه نسـب لنفسـه نظريـة ديمقـريطس في الذرات ونظرية أرستيبAristippe" "(نحو 435 هـ - 366ق.م) في اللـذة. وكوتـا الأكـاديمي " Cotta l'académicien " قد أنكر ان يكون ابيقور قد قال بشيء لم يقل به ديمقـريطس ورأى انه لم يزد سوى تعديل بعض الأشياء وهو في الغالب يكرراقـوال ديمقـريطس. امـا شـيشرون " Ciceron" (106 ـ 43 ق.م) فإنه يقول بـالحرف الواحـد " كـان ابيقـور في الطبيعيـات_التـي يدعي فيها الإبداع - جاهلا بأتم معنـي الكلمـة. فمعظـم النظريـة لـديمقريطس. وبمجـرد ان يبتعد ابيقور عنه او يحاول إصلاحه فإنه يحرف آراءه ويشوّهها " ([5]).

1) مجموعة من المؤلفين،الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلهاعن الانجليزيـة فـؤاد كامـل وجـلال الـعشري وعبد الرشيد الصادق، باشراف زكي نجيب محمود،دارالقلم، بيروت، (د .ت) مادة أبيقور

2) WERNER.CH , La phiosophie grecque,Payot, Paris 1972 ,P.162

3) جلال الدين سعيد، أبيقورالرسائل والحكم، الدارالعربية للكتاب، تونس 1991 ،ص 18

4) MARX.K, Difference de la philosophie de la nature chez Democrite et chez Epicure, dans œuvres philosophiques, trad. J.MOLITOR , ancienne librairie shleisher, Paris1927,TI ,P. 5 - 6

5) ibid , p 6

ولم تقف الآراء في أبيقـور عنـد افكـاره وانمـا تجاوزتهـا إلى سـلوكه لتصـوره لنـا رجـلا منصرفا بكليته إلى حياة اللذة والدعارة. فالرواقي ديوتيم" Diotime"مثلا قـد كتـب خمسـين رسالة فاضحة شائنة ونسبها لابيقور، أما تيمقراط " Timocrate "(وهوأخو مترودور وتلميـذ ابيقور) فإنه قد روّج بعد انفصاله عن مدرسة الحديقة أخبارا لا تليق بهـذا الرجـل، فـزعم أن ابيقور كان يتقيأ مرتين في اليوم لكثرة مايتناوله من طعام، وانه كان ومـترودور "Metrodore" يعـاشران المومسـات، وانـه كـان يـقضي وقتـه في ثلـب أفلاطـون وأرسـطو وبروتـاغوراس وديمقريطس وغيرهم...

ولكن ديوجان اللايرسي يسفه هذه الأقوال ويـرى أن لنـا مـن الشـهاداتماينقضـها: فوطنه قد مجّده واعترف بفضله وأقام له التماثيل التي تخلّد ذكره. ولفضل هـذا الرجـل كـثر أصدقاؤه حتى ضاقت عن احتوائهم المدن،كما أن تلامذته بقوا أوفياء لمذهبه الذي بقي قائمـا بخلاف المذاهب الأخرى. وقد كان لطيفا مع أهله وخدمه، وفيّا لوطنه محبّا له لم يغادره رغم المخاطر التي كانت تهدده. وقد نوّه ديوقلاس " Diocles " ببساطته وقناعتـه فقـال انـه كـان يكتفي بغذاء بسيط جدا فنصف كأس من الخمركان يكفيه، وأما شرابه العادي فلا يزيد عـلى الماء ([1]).

هذا فيما يخصه كشخص أما مؤلفاته فهي كثيرة تربو على الثلاثمائة كما يذكر ديوجـان إلا أن أغلبها قد ضاع. وقداحتفظ لنا ديوجان بثلاث رسائل هامة هي " رسالة إلى هـيرودوت" و"رسـالة إلى فيثـوقلاس" و"رسـالة إلى مينـيسي" وعـلى عـدد هـام مـن الحِكـم. والرسـالة إلى هيرودوت هامّة بالنسبة لبحثنا لأن أبيقورقدعرض فيها مذهبه الذري وآراءه في الطبيعيات.

ولئن خصّص أبيقور جزءا من فلسفته للطبيعيات فإنه لم يكن فيلسـوفا طبيعيـا وإنمـا هـو فيلسوف أخلاق وصاحب فلسفة عملية مخالفة لما أكد عليه أرسطو من ضرورة استقلال الفلسفة عن المنفعة وسموّها كلما كانت أكثر تجريدا. " ففلسفته ليست مجرّد معرفة نظرية مجرّدة وإنما هي منهج عملي للسلوك. إنّها نشاط يؤدي بنا عن طريق الخطابات والحجج والبراهين إلى الحياة السعيدة"([2]). والحياة السعيدة هي الحياة التي تقوم عـلى تحقيـق اللـذة. لـذلك يقـول أبيقـور" ان اللذة هـي بدايـة الحيـاة السـعيدة وغايتهـا، وهـي الخـير الأوّل الموافـق لطبيعتنـا، والقاعـدة

1) Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité,p.445 - 446

2) Lengrand.H, Epicure et l'epicurisme, Librairie bloud et Cfe,Paris(s.d).P.12-13

التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنّبه "([1]) وقد استغل الأعداء هـذه الدعوة الصريحة مـن ابيقـور للـذة ليشـهّروا بـه ويصـفوه هـو وأصـحابه " بقطيـع أبيقـور" أو"خنازير أبيقور". ولكنه يتصدى لهذه التّهم ويردها حين يقول :"عندما نقول إن اللذة هـي غايتنـا القصـوى، فإننـا لانعنـي بـذلك اللـذات الخاصـة بالفسـاق أواللـذات المتعلقـة بالمتعـة الجسـدية، كـما ذهـب ببعضـهم الظـن، نظـرا لجهلهـم لمـذهبنا، أولعـدم مـوافقتهم عليـه، أولتأويلهم الخاطىء له، بل اللـذة التـي نقصـدها هـي التـي تتميـز بانعـدام الألم في الجسـم والاضطراب في النفس، ولاتتمثل الحيـاة السـعيدة في السـكر المتواصـل وفـيما تقدّمـه المـآدب الفاخرة من سمك شهيّ وأطعمة لذيذة،ولافي التمتع بالنسـوة والغلـمان، بـل هـي تتتمثـل في العقل اليقظ الذي يبحث عن اسباب اختيارنا لشيء ما أوتجنبنا له والذي يرمي عرض الحـائط الآراء الباطلة التي يتولدعنها أكبر اضطراب تعرفه النفس"([2]).هذه هي اللذة التي يدعو إليهـا ابيقور وهي ترمي إلى تحقيق غايتين: انعدام الألم في الجسم وتحقيق طمأنيينة النفس وبالتالي إسعاد الإنسان. ولكن ماعلاقة كل هذا بالفلسفة الطبيعية والنظرية الذرية؟

يجـب أن نعـرف أن أبيقـور لم يـدرس الطبيعـة لـذاتها وإنمـا درسـها خدمـة لمذهبـه الأخلاقي الذي قام أساسـا للقضـاء عـلى الخـوف مـن الالهـة والمـوت والقضـاء عـلى مخـاوف الإنسان والرعب الذى تسببه له الظواهرالسماوية والأرضية والجوية كالزلازل والبراكين والرعد والبرق وغيرها من القوى الطبيعية. كماكان بحثه في الطبيعة بغاية استبعاد أيّ علل خارقة أو قوى خفية،وطرد الالهة من العالم وإرجاع الطمأنينة للإنسان ([3]) يقول: "لولا الاضطراب الـذي يحدثه فينا الخوف من الظواهرالسماوية ومن الموت،ولولا قلقنا الناتج عـن التفكـير فـيما قـد يكون للموت من تأثيرعلى كياننا، ولولا جهلنا للحدود المرسومة للالام والرغبات، لما احتجنا إلى دراسة الطبيعة". " إن من لايستقصى طبيعة الكون ويـرضى بتخمينـات خرافيـة لـن يسـتطيع التجرد من الخوف الذى تحدثه فيه الأشياء الأكثر أهميـة. وعليـه فإنـه لايمكـن الفـوز بلـذات خالصة دون دراسة الطبيعة ". ويضيف:" لاجدوى للعيش في مأمن من الغير إن كانت الأشـياء التي تحدث من فوقنا والأشياء الموجودة تحت الأرض والأشياء المنتشرة في الكـون اللامحـدود تبعث فينا الرعب". ([4])

1) أبيقور، رسالة إلى مينيسي،ضمن، أبيقور الرسائل والحكم لجلال الدين سعيد، ف 128، ص 205

2) م. ن، ف 132 ص206

3) Lengrand, Epicure et l’Epicurisme,P.57

4) أبيقور، الحكم الأساسية، ضمن، ابيقور،الرسائل والحكـم لجـلال الـدين سـعيد،الحكم11 و12 و13. ص 210

هكذا إذن ينصب أبيقـور نفسـه للقضـاء عـلى مخـاوف الإنسـان وارجـاع الطمأنينـة للنفس المضطربة وعرف أن ذلك لن يتحقق لها إلا باختيار فلسفة مادية تسـتبعد كـل العلـل الخفية والقوى اللامرئية، فوجد ضالته في الفلسفة الذرية وذهب على غرار ديمقريطس إلى أن " الكون يتألف من أجسام ومن خلاء. .. وباستثناء هذين الشيئين لايمكن،لاعن طريق التصـور ولا بطريقـة مماثلـة إدراك أي شيء آخـر يكـون بمثابـة الجوهرالكامـل"([1]). وبهـذا يثبـت أن الوجود الحقيقي خاص بالذارات والخلاء تماما كما فعل قبله ديمقريطس.

ويحاول أن يستدلّ على وجود الـذرات فيقسّـم الأجسـام إلى أجسـام مركبـة وأخـرى تتكون منها الأجسام المركبة، " والأجسام الثانية لاتتجزأ ولا تتغير، وهو ماينبغي الإقرار بـه إذا ما أردنا ألا تستحيل الأشياء كلها إلى اللاوجود، وأن تبقى ،على العكس، بعـد انحـلال المركبـات عناصر صلبة ذات طبيعة متماسكة ويتعذر انحلالها بأي وجه من الوجوه. وعليه فإن العناصر اللاّمتجزّئة هي جـواهر الأجسـام"فـذرات ابيقـور إذن أجـزاء لاتتجـزأ ولاتتغـير، وهـي تتميـز بالصلابة والتماسك وهي غيرقابلة للانحلال والفساد، "وهي تتحرك منذ الأزل بدون انقطـاع... ولا توجد بداية لهذه الحركة اذ الذرات قديمة والخلاء قديم ". أما اشكال الذرات "فهي تتنوع بصورة غير محددة (...) إلا أن تنوع الأشكال ليس تنوعا لامحدودا إطلاقـا بـل هـو تنـوع غـير محدد فحسب". قال بذلك لأنه يرى أن القول بتنوع الأشكال إلى غـير نهايـة يسـتدعي القـول بتنوع الأحجام إلى غير نهاية، فلما كان الثاني غير ممكن فان الأول مثلـه. وهويخـالف في هـذا ديمقريطس وأستاذه. وقد جعل أبيقور كل شيء مؤلفا من ذرات حتى النفس ([2]) بـل والآلهـة ([3]) على أساس أنه " لايمكن تصور أيّ وجود لاجسماني باستثناء الخلاء "([4]).

وقد خالف أبيقور الذريين السابقين عليه في نقطة أخرى وهي أنه جعل خلافـا لهـم – الذرة مكونة من حدود دنيا لا تتجزأ - يقول: " نحن قـد اثبتنـا فعـلا بالمقارنـة مـع الأجسـام المحسوسة، أن للـذرة حجـما، وذلـك بـالنزول في الصـغر إلى أقصى الحـدود. فـلا بـد إذن مـن الاعتقاد في وجود حدود دنيا لا تتجزأ داخـل الـذرات"([5]) وهـو لهـذا يعتـبر صـاحب مـذهب مخالف نوعا ما لمذهب لوقيبوس وديمقريطس.

---

1) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ضمن، ابيقور، الرسائل والحكم لجلال الدين سعيد، ف 39 .ص 176

2) م. ن، فقرات 41 ـ 42 ـ 43 ـ 44 ـ 63

3) Lucrèce, De La nature des choses, trad. Alfred Ernout, société d'Edition "les belles lettres" .Paris1966,l1,p.38

4) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 67، ص 185

5) م. ن، ف 58 ـ 59، ص 182

هذه الفلسفة الذرية المادّية تبناها ابيقور ليرفض على اساسها فكرة تدخل الالهة في شؤون الناس وفكرة خلق اللـه للعالم والعناية الالهية،والقدروالعرافة وقراءة النذر وفكرة خلود النفس ومايتبعها من فكرة الجزاء والعقاب... كل هذا فعله أبيقور بغاية تحرير الإنسان من الخوف وتحقيق طمأنينة النفس. والناظر في رسالته إلى فيثوقلاس يلاحظ استبعاده لتفسير الظواهر الطبيعية بالعلل الخفية والقوى الخارقة والبحث عن الأسباب المختلفة الكامنة وراء الرعد والبرق والزلازل... إذ لاشيء يحدث دون سبب"([1]) وهو لهذا يقترب كما يرى بعضهم من الوضعية الحديثة ويعتبر رائدا من رواد القضاء على التفسير الميتافيزقي للظواهر الطبيعية وبداية التفسير العلمي ([2]).

هذه بإيجاز ذرية أبيقور ونحن لم نتحدث عن كل جوانب هذه الذرية كقوله بأن للذرات ثقلا وقوله بالانحراف لأن لنا عودة للحديث عن هذه الأشياء في مواضعها لأن غايتنا الأولى في هذا الفصل هي إثبات القول بالفلسفة الذرية.

وقد عرف المسلمون هذه الذرية بل وفرّقوا بينها وبين ذرية ديمقريطس كما يروي لنا الشهرستاني إذ يقول: " وأما أبيقورس الذي تفلسف في أيام ديمقريطس فكان يرى أن مبادىء الموجودات أجسام تدرك عقلا، وهي كانت تتحرك من الخلاء في الخلاء، وزعم أن الخلاء لا نهاية له، وكذلك الأجسام لا نهاية لها. إلا أن لها ثلاثة اشياء :الشكل، والعظم، والثقل. وديمقريطس كان يرى أن لها شيئين: الشكل والعظم فقط. وذكر أن تلك الأجسام لاتتجزأ،أي لا تنفعل ولا تتكثر، وهي معقولة أومتوهمة غير محسوسة، فاصطكت تلك الأجزاء في حركاتها اضطرارا واتفاقا، فحصل من اصطكاكها صور هذا العالم وأشكالها، وتحركت على أنحاء من جهات التحرك وذلك هو الذي يحكى عنهم أنهم قالوا بالاتفاق، فلم يثبتوا لها صانعا أوجب الاصطكاك، وأوجد هذه الصور، وهؤلاء قد أثبتوا الصانع واثبتوا سبب حركات تلك الجواهر، واما اصطكاكها فقد قالوا فيها بالاتفاق فلزمهم حصول العالم بالاتفاق والخبط "([3]). وما يهمنا في هذا النص رغم الخطإ التاريخي في جعل أبيقور معاصرا لديمقريطس هو سبب رفض المسلمين لذرية أبيقور وكذلك ديمقريطس، فهم قد رفضوها لقولها بالصدفة والاتفاق واستبعاد فكرة الخلق والحدوث وإثبات الصانع، لذلك فإنّ ذرية المسلمين ذرية دينية إن صحّ التعبير

1) Solovine .M, Epicure, Doctrines et maximes, Hermann , paris 1965 , p.151

2) جلال الدين سعيد، أبيقور،الرسائل والحكم، ص 168

3) الشهرستاني، الملل والنحل، 2 /81

مخالفة للذرية الآلية الأبيقورية. وعبثا نبحث في ذرية المسلمين التي تريد أن تشهد على قدرة اللـه على شيء يذكرنا من قريب أو من بعيد بمذهب أبيقور العقلاني ([1])

لوقريطس:

هو تيتوس لوكريتوس كاروس (98- 55 ق.م) شاعر روماني، والمعلومات الوحيدة التي وصلت إلينا عن شخصه هي أنه جُنّ بجرعة من شراب المحبة، وأنه ألّف عدة كتب هي في أغلب الظن الكتب الستة التي تتألف منها القصيدة الفلسفية " عن طبيعة الأشياء " في الفترات التي كان يثوب فيها إلى رشده، وانه انتحر في سن الرابعة والأربعين ([2]).

وقصيدة لوقريطس "عن طبيعة الأشياء De natura rerurn" قصيدة طويلة في ستة كتب أو أناشيد ضمّنها عرضا للطبيعيات الأبيقورية دون التعرّض للمنطق والأخلاق، وهي مع رسائل أبيقور الثلاث أهمّ المصادر لمعرفة هذا المذهب.

لم يكن لوقريطس عالما ولا فيلسوفا، ولكنه ألمّ بعلوم عصره واستوعب كلّ الفلسفة التي هيأها أهل اليونان ([3]) ومن بين كل هذه العلوم والفلسفات التي اطلع عليها اختار الفلسفة الأبيقورية، فتبناها ودافع عنها وألف فيها هذه الكتب الستة التي أشرنا إليها " وأهداها لأحد أصدقائه الأرستقراطيين في عصره وهو "ميميوس Memmius" لإقناعه بالفلسفة الأبيقورية كوسيلة للتحرر من المخاوف ([4])المخاوف التي سيطرت على نفوس الناس في ذلك القرن بالذات، قرن الثورات السياسية والاجتماعية والفتن الداخلية والمذابح المتعددة والحروب الداخلية والخارجية ([5]).

فالفترة التي عاشها لوقريطس توافق فترة من أحلك الفترات في تاريخ روما، وهي الفترة الأخيرة من عهد الجمهورية، وقد عرفت هذه الفترة كثيرا من الفتن والحروب الأهلية التي جعلت العقل يستقيل لتعبه وفقدانه للحرية، ونحن نجهل كيف تصرّف لوقريطس في ظل هذه

1) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، العصرالوسيط والنهضة، ترجمة، جورج طرابيشي، ط 2، دارالطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1988، ص118

2) مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مادة لوقريطس

3) Burnet.E, Lucrece notre contemporain, maison Tunisienne de l’edition , Tunis 1984, P.51

4) أحمدعثمان، الأدب اللاتيني ودوره الحضاري حتى نهاية العصرالذهبي، سلسلة " عالم المعرفة " المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1989، ص 140

5) هنري برستيد،العصورالقديمة، ترجمة، داود قربان، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، بيروت 1983، ص 555

الظـروف وإلى أيّ حـزب كـان ينتمـي ولكننـا نعـرف أنـه التجـأ إلى الأبيقوريـة طالبـا الهـدوء والطمأنينة التي وجدها لنفسه ومنحها لبعض النفوس المضطربة من النخبة في عصره"([1]) أمثـال ميميوس الذي أهداه كتاب " عن طبيعة الأشياء ".

ولايخرج لوقريطس عن نسق الفلسفة الابيقورية قيـد أنملـة، وهـو يتبـع أبيقـور خطـوة خطوة إذ يقول مفتخرا بتقليده له: " سأتبع خطاك... وسأضع قدمي في موضع قـدمك. لا أفعـل ذلك مزاحمة ومنافسة لك ولكن أفعله مسترشدا بحبك الذي يـدفعني إلى تقليـدك "([2]). ويبـالغ في هذه المحبة حتى يبلغ بها إلى درجة التأليه فيصفه بأنه: " كـان إلهـا، أجـل إلهـا "([3]). وهكـذا لايمكن اعتبار لوقريطس في تاريخ الفلسفة الذرية غير حلقة مـن حلقـات الفلسـفة الأبيقوريـة، وأحد شراح أبيقور المُجيدين. لذلك فإننا سنكتفي في هذا المجـال بعـرض مـا جـاء في كتابـه مـن أفكار دون مناقشتها.

يهدف الكتاب بصـورة رئيسـية إلى القضـاء عـلى المخـاوف " والخـزعبلات الدينيـة حـول تدخل الالهة في حياة البشر على الأرض وتعذيبهم بأبشع ألوان العـذاب في الحيـاة الأخـرى بعـد الموت تماما كما سبق أن قال أبيقور، ولأجل هذا ينفي فكـرة الخلـق والعنايـة الالهيـة ويـرى أن أمورالكون تسير آليّا بقوانين موجودة في الطبيعـة نفسـها، وأنّ الـروح مـادة وهـي تفنـى بفنـاء الجسد ولا وجود لحياة أخرى بعد الموت، ويتناول لوقريطس بالتفصيل تفسـير النظريـة الذريـة للكون والاستدلال على التركيب الذري للموجودات وعلى وجود الذرات وحركتها وخصائصها

وقد قسم لوقريطس قصيدته إلى ستة كتب: بدأ الكتـاب الأول بافتتاحيـة يخاطـب فيهـا فينوس ربة الجمال والحب والتناسل، وبعد ذلك يشرح كيف أنّ المادة باقيـة في شـكل الأجسـام الأولية التي هـي الـذرات الصـلبة واللامتجزئة،وهـذه هـي الصـفات التـي تؤهلهـا للخلـود. ثـم يستعرض نظام هيرقليطس الذي يفسر الكون بالعناصر الأولية ليرفضـه ويعيـب عليـه آحاديتـه. ويخلص إلى أنّ الكون ومكوناته أي الذرات والخلاء بلاحدود ولانهاية.

1) Boyance.P , Lucrèce.P.1

2) Lucrèce , De la nature ; LIII ,P1

3) اميـل برهييـه ،تـاريخ الفلسـفة، الفلسـفة الهلنسـتية والرومانيـة، ترجمـة، جـورج طـرابيشي، ط 2، دارالطليعة للطباعة والنشر، بيروت1988، ص 96

ويبدأ الكتاب الثاني متغنيا بأفضال الفلسفة ثم يعالج حركة الذرات وأشكالها وتأثيرالتفاوت في أشكالها على تركيبة الأجسام التي تتكون منها ويثبت أنّ الذرات لا تتصف بالصفات الثانوية كاللون والحرارة والطعم والرائحة والإحساس...

وفي الكتاب الثالث يتناول موضوع النفس ويتحدث عن تكوينها الذري وعلاقتها بالجسد. ويتبع ذلك بعدة براهين وحجج على فناء النفس بعد الموت. وهويستمدّ هذه الحجج من حقيقة " مادية النفس ".

وينهي الكتاب الثالث بنشيد انتصار يتغنى فيه بفكرة هلاك النفس بعد الموت لانها تقضي على كل خوف جنوني من الموت.

أما الكتاب الرابع فيخصصه لتحريرالبشرية من الخزعبلات ويتحدث فيه عن الإحساس والعقل.

وفي الكتاب الخامس والسادس يتحدث لوقريطس عن ظهور الحياة وعن الظواهر الطبيعية السماوية والأرضية، كالرعد والبرق والصواعق والأعاصير والسحب والمطر والزلازل والبراكين...

وبهذا يقف لوقريطس عند أبيقور ولايتجاوزه ولكنه يبدع في عرض فلسفته والانتصار لها والتدليل على قضاياها.

المتكلمون المسلمون

ذرية أبي الهذيل العلاف:

في القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) طلع أبو الهذيل العلاف على المسلمين بنظرية ذرية كان هو أول من قال بها في العالم الإسلامي. والعلاف هو "أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي كان يلقب بالعلاف لأن داره في العلافين"([1]) متكلم معتزلي علي رأس الطبقة السادسة، قال صاحب المنية والأمل:" قال أبو القاسم: ولد أبو الهذيل سنة أربع وثلاثين ومائة، وكان مولى لعبد القيس، وذكر أبو الحسين الخيّاط أنه ولد سنة إحدى وثلاثين ومائة ([2])، ومات وهو ابن مائة وخمس سنين أو مائة على اختلاف بين المؤرخين. وذكر ابن المرتضى انه مات أول أيام المتوكل سنة خمس وثلاثين ومائتين، وذكر القاضي عن محمد بن زكرياء الغيلاني

1) عبد الجبار بن أحمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق، فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس 1393 / 1994 ، ص254 .

2) ابن المرتضى ،المنية والأمل، ص 46 ـ 47

انه مات وهو ابن مائة وخمسين سنة. وهذا لا يتناسب مع ماذكره ابن المرتضي من كون العلاف مات في أول خلافة المتوكل.

قال صاحب المصابيح " كان نسيج وحده وعالم دهره، ولم يتقدمه أحد من الموافقين له ولا من المخالفين([1]). وحكي عن يحي بن بشر أن لأبي الهذيل ستين كتابا في الرد على المخالفين وفي دقيق الكلام وجليله. أخذ العلم عن عثمان الطويل وكان ابراهيم النظام من أصحابه. ثم خرج (النظام) إلى الحج وانصرف على طريق الكوفة فلقي بها هشام بن الحكم وجماعة من المخالفين، فناظرهم في أبواب دقيق الكلام فقطعهم، ونظر في شيء من كتب الفلاسفة، فلما ورد البصرة كان يرى انه قد أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق علمه إلى أبي الهذيل، قال ابراهيم :" فناظرت أبا الهذيل في ذلك فخيّل إليّ أنه لم يكن متشاغلا قطّ إلا به لتصرفه فيه وحذقه في المناظرة فيه". قال القاضي :"ومناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة، وكان يقطع الخصم بأقل كلام". يقال إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل". ([2])

ما يهمّنا في هذه الترجمة الوجيزة هو اطلاع ابي الهذيل العلاف رائد القول بالجوهر الفرد في العالم الإسلامي على الفلسفة وإفادته منها في مناظراته مع النِّحل المختلفة التي كانت تهاجم الفكر الإسلامي زمنئذ في عقر داره وعلى عيون المتكلمين الذين نصبوا أنفسهم للدفاع عن الدين والردّ على الخصوم وقَطعهم في أقل كلام وأقوى حجة. وقد برع العلاف في الجدل وكان سيفا مسلطا لقطع دابر الزنادقة والملحدين. فقد كان الزنادقة يقولون :"لولا هذا الزرجي ([3])، لخطبنا بالإلحاد على المنبر، لأنه كان شديد السمرة " وناظر صالح بن عبد القدوس ([4]) فقطعه في أقلّ كلام فأنشأ صالح يقول :

أبا الهذيل هداك اللـه من رجل   فأنت حقاً لعمري مفصل جدل ([5])

---

1) م. ن، ص 43

2) م. ن، ص 44

3) لعلها، " الديزجي "نسبة إلى " ديزج " معرب " ديزه " الفارسية ومعناها لون بين لونين غيرخالص وهو يوافق إلى حدّ ما التفسيرالوارد هنا من أنه سمّي بذلك لشدة سمرته. (المحقق)، ص 258

4) صالح بن عبد القدوس بن عبد اللـه الأزدي الجذامي مولاهم ابوالفضل (ت نحو160هـ /777م) شاعرحكيم، كان متكلما يعظ الناس في البصرة. له مناظرات مع العلاف، اتهم بالزندقة عند المهدي العباسي فقتله ببغداد. خير الدين الزركلي ،الاعلام، دارالعلم للملايين، بيروت 1980، 192/3

5) عبدالجبار بن أحمد،فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 258

وقد كان لزاما على العلاف وهو يناظر الخصوم ويدافع عن عقيدة التوحيد أن يـردّ عـلى مختلف العقائد المنتشرة انذاك وأن يقدم البـديل الـذى يـتماشى وروح القـران ويقنـع الخصـوم ويقطعهم، البديل في التصورات المختلفة لله والعـالم والإنسـان وغيرهـا مـن المواضـيع الفلسـفية التي كان أعداء المتكلمين يخوضون فيها ويحاولون نشرها وإقنـاع النـاس بهـا. وقـد كـان هـؤلاء الأعداء قد تسلحوا بسلاح الفلسفة والمنطق، وهـذا مـادفع بـالعلاف وأضرابـه إلى الحـرص عـلى الاطلاع على الفلسفة والإفادة منها لتقلد نفس السلاح في مواجهة العدو. ونحن لا يهمنا في هـذا المجال إلا الاطلاع على آراء العلاف الطبيعية ومنها بالذات آراؤه في الجـوهر الفـرد، وهـي قليلـة جدا، يقول أبوالهذيل:" إن الجسم يجوز أن يفرقه الـلـه سبحانه ويبطـل مـا فيـه مـن الاجـتماع حتى يصير جزءا لايتجزأ، وان الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولاعرض له ولاعمق له، ولا اجـتماع فيه ولا افتراق، وإنه قد يجـوز أن يجـامع غـيره وأن يفـارق غـيره. وإن الخردلـة يجـوزأن تتجـزأ نصفين ثم أربعة، ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ.

وأجاز أبوالهذيل على الجزء الـذي لايتجـزأ الحركـة والسـكون والانفـراد، وأن يُمـاسّ سـتة أمثاله بنفسه، وأن يجامع غيره ويفارق غيره، وأن يفرده " الـلـه" فتراه العيون، ويخلق فينا رؤية له وإدراكا له ولم يُجزعليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم، وقـال لايجـوز ذلـك إلا للجسم، وأجازعليه من الأعراض ماوصفنا "([1]).

وباعتماد هذه الفلسفة الذرية حاول أبوالهذيل ان يحلّ المشكلة الطبيعية وهو أوّل مـن فعل ذلك في علم الكلام الإسلامي إذ لم تطرح المسألة قبله. ويتكون العـالم عنـده مـن عـدد مـن الذرات او من الجواهر الفردة او الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذه الجواهر الفردة بسيطة لا تركيـب فيها إذ لا طول لها ولا عـرض ولا عمـق ولا اجـتماع ولا افـتراق... ولكـن باجتماعهـا مـع بعضـها تتكون الموجودات وبانفصالها يحدث الفساد. والكون والفساد عنده مرتبطـان بالقـدرة الالهيـة، فلا يمكن لهذه الأجزاء أن تجتمع وأن تفترق إلا بقدرة الـلـه.

و هو بهذا يخط لنفسه التوجه العام لنظريتـه التـي تختلـف تمـام الاخـتلاف عـن نظريـة الذريين اليونان التي ترى ان الكون والفساد طبيعيين، لا بفعل فاعل، وانهما يقعان نتيجة للحركـة الطبيعية للذرات، وهي حركة آلية لا تحتاج إلى محرّك. أمـا العـلاّف فإنـه يجعـل لذريتـه محـورا يديرها وتدور حوله وهو الـلـه، فيخرج بذلك من دائرة الفلاسفة الآليـين ليكـون مـتكلّما لا غايـة

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين ،2 /14

له من أبحاثه الطبيعية غير نصرة عقيدته والدفاع عنها وإثبات وجود اللـه وقدرته وإثبات حدوث العالم...

وفي استدلاله على وجود الجزء الذي لا يتجزأ لايخرج العلاف عن هذا الإطار فيقول: " إن الجسم يجوز أن يفرقه اللـه سبحانه ويبطل ما فيه من الإجتماع حتى يصير جزءا لايتجزأ . " فهو يجوّز على الجسم الافتراق، ولكن لا يكون هذا الافتراق إلا بيد اللـه. وهذه القسمة التي يجوّزها هي قسمة ذات نهاية وغايتها الجزء الذي لا يتجزأ. فكلّ جسم قابل للقسمة نصفين فأربعة فثمانية حتى يصير كل جزء غير قابل للقسمة، ويضرب مثلا لذلك بالخردلة لأنها أصغر الأجسام وإذا ماصدق تدليله على الخردلة صدق على سائر الموجودات.

والعلاف الذي لا غاية له غير إثبات قدرة اللـه وإرادته لا ينسى أن يعتمد شيئا آخر لاتنقص أهميته عن هذا، نعني بذلك اعتماده التقسيم الثنائي للوجود. فهو يصنف الوجود إلى صنفين :قديم ومحدث، والقديم مخالف للمحدث، إذ الأشياء المحدثات عنده لها كلّ وجميعٌ وغايةٌ ينتهي إليها. فلما كان القديم عنده ليس بذي غاية ولانهاية ولا يجري عليه بعض ولا كلّ وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وانّ له كلاّ وجميعًا ،يقول:"وجدت المحدثات ذات أبعاض، وماكان كذلك فواجب أن يكون له كُلّ وجميعٌ، ولوجازأن تكون أبعاض لا كلّ لها جاز أن يكون كُلّ وجميعٌ ليس بذي أبعاض،فلما كان هذا محالا، كان الأول مثله "([1]).

فهو يصدر عن تفكير ديني بحت، ولكنه يحاول أن يعتمد مقولات العقل والتفكير المنطقي للاستدلال،ولاينسى أن يعتمد كذلك القرآن، ومن أدلته على ذلك قوله تعالى: " إن اللـه على كل شيء قدير "([2]) و" بكل شيء عليم"([3]) و"بكل شيء محيط "([4])، وبقوله تعالى "و أحصى كل شيء عَددا "([5]). قال: " فقد ثبت بقوله عزّ وجلّ إن للأشياء كلاًّ وثبّت نفسه عالما به محيطا له، والإحصاء والإحاطة لاتكون إلا لمتناه ذي غاية " وهكذا يثبت العلاف ببراعة نادرة تناهي الموجود ويدلّل على رأيه في تكوين الجسم المتناهي من أجزاء لا تتجزأ دون أن يخرج عن نطاق النصّ الديني أو يخالف مقولات العقل أويخرج عن المعطيات الواقعية للأشياء.

---

1) الخياط، الانتصار، ص 16

2) النحل، (72)

3) البقرة، (29)

4) فصلت، (54)

5) الجن، (28)

البعد الميتافيزيقي لذرية العلاف:

إن المتأمّل في نظرية أبي الهذيل الذرية يلاحظ فيها روحا مفقودة في نظرية الذريين اليونان، إنها روح الميتافيزيقا التي طغت على ذرية العلاف وصبغتْها بصبغة أقلّ ما يقال عنها انها دينية بحتة. فأبو الهذيل، المفكر المسلم، ليست له من غاية في دراسة الطبيعة غير إيجاد السند لآرائه الدينية، وتركيز العقيدة التي تتمحور حول الله والقدرة الإلهية. وبودّنا أن نغوص في آرائه وأن نحاول استكشاف هذا البعد الميتافيزيقي الذي لم يَحِدْ عنه ولو لحظة متميزا بذلك عن الفلاسفة الذين لا يعنيهم سوى البحث النظري المجرد بقطع النظر عن أي عقيدة أو دين، لأنهم يرون في ذلك قيدا يعوق الفكر عن التحرر ويمنعهم من الوصول إلى حقائق مجردة قد تتناقض مع هذه العقيدة أو تلك، ولعل هذا ما وقع فيه فلاسفة الإسلام رغم جهودهم المضنية في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين. ولكن العلاف المتكلم لم يقع فيما وقع فيه فلاسفة الإسلام لأنه تقيد منذ البداية بنهج رسمه لنفسه وحاول أن يدعّمه بكل ماوصل إليه من معارف سواء كانت من القران أو من السنة أو من الفلسفة أو من غيرها...

ويجدر بنا في هذا المجال ان نحدد المحاور التي رسمها العلاف وجعل كل أبحاثه في الطبيعيات عامة وفي الجوهر الفرد خاصة تدور حولها، وهي إثبات الصانع وإثبات قدرته وإرادته وعلمه وحدوث العالم وتناهي المحدثات واستنادها في وجودها إلى الله وقدرته.

- إثبات الصانع وحدوث العالم:

كيف يمكن ان نعتبر العلاف مثبتا للصانع من خلال بحثه في الجزء الذي لا يتجزأ ؟

يتكون الموجود الطبيعي عند أبي الهذيل من أجزاء لا تتجزأ أو من جواهر فردة وهذه الأجزاء يجوز عليها أن تتحرك وأن تسكن، ويجوز عليها الاجتماع والافتراق ولكن لا يحدث شيء من ذلك إلا بفعل فاعل وهو الله عند العلاف. وقد سبق أن أشرنا إلى أنه قد خرج على القائلين بالاجتماع بالطبع على غرار الذريين اليونان وقال:" إن الجسم يجوز ان يفرقه الله سبحانه ويبطل مافيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ "([1]).

فالاجتماع والافتراق جائزان على الجسم، ولكن لا يكون اجتماع ولا افتراق إلا بارادة الله. ويؤكد العلاف هذا المعنى حين يشترط في بقاء الأعراض قول الله لها بأن تبقى، يقول :" الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى... ويزعم أن البقاء هو قول الله عز وجل

1) الأشعري. مقالات الإسلامين، 2 / 14

للشيء: (ابْقَ) "([1]) فهو يجعل البقاء مرتبطا بقول اللـه وإرادته، أي يجعل البقاء متعلقا بالشيء من خارج في حين يرى البلخي (ت319هـ / 931 م) وغيره... أن الشيء الباقي إنما يكون باقيا بنفسه أو ببقاء فيه، ثم لا يجوزون هذا ولا ذاك ليقضوا " بعدم بقاء العرض زمانين"([2]).

وهكذا يفسر أبو الهذيل الموجود الطبيعي على أساس مُوجِدٍ يوجِدُهُ ولا يقتصر دوره على الإيجاد وإنما يفرّقه ويجمعه ويُبقيه ويُفنيه متى شاء، فيتميز بذلك عمّن أثبت المادة موجودا طبيعيا وجعلوا الكون والفساد والحركة.... من طبائعها ليقضوا بقدم المادة وهذا القول يرفضه العلاف ويحيل وجود وجود شيء من ذاته لان كل شيء مستند في وجوده عنده إلى اللـه: "أعراض زائلة، جواهر منفعلة، أجسام لا تنفكّ عن الأعراض، آنات الزمان مستقلة... فلا شيء يبقى على حال واحدة زمانين ليبقى هناك مبدأ واحد تستند إليه هذه الأشياء جميعا في وجودها وبقائها، في تأليفها واجتماعها، هو اللـه "([3]).

وعلى هذا الأساس يصبح مبدأ حدوث العالم نتيجة منطقية لنظرية ابي الهذيل الذرية ذلك انه اثبت ان الأجسام مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ، ولما كانت هذه الأجزاء حادثة ومحتاجة إلى محدث، وكانت كل الموجودات مكونة من هذه الأجزاء فهي بالتالي حادثة ومحتاجة إلى من يحدثها.

إثبات صفتي القدرة والارادة الالهيتين :

لما كان لاينفذ في الكون إلا مايريده اللـه وكان اللـه قادرا على كلّ ما يريده فهو قادر عند أبي الهذيل على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى جزء لايتجزأ، وهذا التفريق لا يحدث طبعا وانما يحدث كما سبق أن قلنا بفعل فاعل وهو اللـه، وكذا الأمرفي كل الأشياء،وهذا المعنى واضح عند أبي الهذيل وعباراته صريحة لا غبارعليها.

كما يتضح دورالقدرة الإلهية في مجال الأعراض كذلك إذ هي جنس مباين للجواهر ولكن لا تنفكّ عنها الأجسام. وعلاقة الأعراض بالأجسام علاقة خارجية ظاهرية وليست علاقة ذاتية بموجب مقوّم ذاتي لأنه لا مجال للقول بطبيعة ذاتية للاشياء بعد أن أثبت العلاف أن كل شيء يستند إلى اللـه، وأن الأعراض عارضة وأنها لاتبقي زمانين وحتى إن بقي عرض زمانين فقد اشترط أبوالهذيل في بقائه كما رأينا قول اللـه لـه "ابق". وهكذا يصبح كل شيء مستندا إلى

1) م. ن، 2/ 46

2) م. ن، 2 / 47

3) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ط4 ، مؤسسة الثقافة الجامعية، مصر 1982 ، 1/ 214

إرادة اللـه وقدرته. وهكذا نجد أنفسنا بإزاء نظرية وإن شابهت نظريـة ديمقـريطس أو أبيقـور في الذرات من حيث الظاهر فإنها تغايرها تماما... لقد تلاشت تصورات الأزلية والمصادفة والآليـة لتحلّ محلها نظرية الحدوث والقدرة الالهية، ولم يصبح للخلاء الذي تسبح فيـه الـذرات والـذي يلعب دورا هاما في نظرية ديمقريطس وأبيقور أية أهميـة إذ لا حاجـة للقـدرة الالهيـة عنـد أبي الهذيل إلى خلاء حتى تتمكن الذرات من الالتقاء ([1]).

وبهذه الطريقة يثبت العلاف في محاولة من أبرع المحاولات أصالته كمفكر مسلم يصدر عن عقيدة دينية ويحاول قدر جهده أن يثبت ما نصـب نفسـه للـدفاع عنـه بأسـلوب منطقـي معقول دون أن يغمط الفلسفة حقها، أو يتعسّف في تطويعهـا لأفكـاره، ودون أن يُرْمَـى كـذلك بالزندقة أوالكفر أوالخروج عن روح الفكرالإسلامي، إذ وجدت نظريتـه صـدى عميقـا في نفـوس كل من جاء بعده مـن المتكلمـين وخاصـة الأشـاعرة الـذين تبنـوا هـذه النظريـة ودافعـوا عنهـا ودعموها بماوصلوا إليه من أبحاث. ولم يعارض هذه النطرية غير نفر قليل مـن المتكلمـين عـلى رأسهم هشام بن الحكم (ت نحو190هـ/ 805 م) وابراهيم النظام وكل فلاسـفة الإسـلام وبعـض السلفيين وخاصة منهم ابن حزم (ت 456 هـ/ 1064م) وابن تيمية (ت728هـ/1328 م).

- إثباث صفة العلم الإلهي: كما أن نظرية الجزء الذي لا يتجزأ فرع عند أبي الهـذيل عـن صفتيْ القدرة والإرادة الإلهيتين فهي أيضا فرع عن صفة العلم الإلهي، ونحن نجـد لأبي الهـذيل في كتاب الانتصار دليلا عقليا يستدل به على تناهي المحدثات وعلى مخالفتها للمحدث، ثم على إحاطة العلم الالهي بها. يقول الخياط (ت نحـو300هــ/ 912م) في ردّه عـلى ابـن الراونـدي([2]): "اعلم ،علمك اللـه الخير وجعلك من أهله" أن القول الذي كان أبو الهـذيل ينـاظر فيـه هـو أن للأشياء المحدثات كُلاّ وجميعًا وغاية ينتهـى اليهـا في العلـم بهـا والقـدرة عليهـا، وذلـك لمخالفـة القديم للمحدث. فلما كان القديم عنده ليس بذي غايـة ولا نهايـة، ولا يجـري عليـه بعـضٌ ولا كلّ، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية، وأن له كُلا وجميعًا. قال :"ووجدت المحدثات ذات أبعاض وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلّ وجميعٌ، ولو جاز أن تكون أبعاض لا كُلّ لها جـاز أن يكون كُلّ وجميعٌ ليس بذي أبعاض. فلمّا كان هذا محالا كان الأوّل مثله"([3]).

---

1) م. ن، 1 / 214

2) هوأحمد بن يحي بن اسحاق ابوالحسين الراوندي، ويعرف بابن الراوندي (ت 298هــ/910م) مـتكلم جاهر بالالحاد له مجالس ومناظرات مع جماعة مـن علـماء الكـلام. لـه كتـاب فضـيحة المعتزلـة رد عليهـا لخياط، الزركلي، " الأعلام، 1 / 267 - 268

3) الخياط، الانتصار، ص 16

والمدقق في هذا الدليل يلاحظ غلبة التفكير المنطقي عليه ووضوح المنهج والعبارة. فهويستعمل المقدمات ويرتب عليها النتائج، وقد يكون أخذ هذا المنهج عن الفلسفة ولكنه عند صياغة أفكاره يصوغها في قالب إسلامي وفي مصطلحات إسلامية بحتة مثل العلم، والقدرة والقديم، والمحدث... لتتضح لنا مرة اخرى اصالته في التفكير مع محاولته الاستفادة ممّا وصل إليه من أفكارغيره.

ويشفع العلاف هذا الدليل العقلي بأدلة نقلية اقتنصها من القران ليدعّم بها رأيه ويسنده من مثل قوله تعالى "(إنّ اللـه عَلَىَ كُلّ شَيْءٍ قَدِيرٍ) و(بكُلّ شَيْءٍ عَلِيمٍ). و(بكلّ شَيْءٍ مُحيطٍ) و(أحْصَى كُلّ شيء عددا). قال (العلاف): "فقد ثبت بقول اللـه عزّوجل أنّ للأشياء كلا وثبت نفسه عالما به، محيطا له والإحصاء، والإحاطة لاتكون إلا لمتناه ذي غاية"([1]).

فأبو الهذيل لم يلجأ في تفسير هذه الآيات كما قال النشار "إلى تفسير لفظي أو ذوق صوفي، ولا توقف مع ظاهر الآيات بل اقتنص فيها مذهب الذرات من نسق الفلسفة العام ووضعه في صورة إسلامية واضحة المعالم "([2]).

ولذلك فإنّ ذرية العلاف وإن شابهت في الظاهر الذرية اليونانية فانها تختلف عنها روحا وغاية ومنهجا لأنها تعبر عن فكر وواقع مختلفين عن الفكر والواقع اليونانيين. ولكن بعض الباحثين يصرّ على ربط الذرية الإسلامية التي أنشاها أبوالهذيل العلاف بالذرية اليونانية. فزهدي جاراللـه مثلا يورد رأي"فيبر " Weber " ويوافقه إذ يقول: " وأغلب الظنّ انه (ابوالهذيل) أخذ ذلك عن الفلاسفة اليونان الذريين–the atomistis- كديمقريطس"([3]).

أما النشار، وهو الذي أكد أصالة المذهب عند مقارنته بمذاهب الهنود، فإنه يقول: "هذه أوّل نظرية ذرية، أو نظرية في الجوهر الفرد عند المسلمين، ومن خرق القول أن نقول إن أبا الهذيل العلاف اكتشفها. إن للنظرية سوابق كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي عامة. لقد وجد أبوالهذيل العلاف الفكرة أمامه فاستخدمها ببراعة نادرة... إننا لا نستطيع على الإطلاق أن نقول إن المذهب نبع كاملا من أعماق فكر أبي الهذيل ونشأ نشأة مستقلة بعيدة عن كل مؤثر خارجي "([4]).

---

1) م. ن ،ص17

2) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط8، دارالمعارف، القاهرة 1981، 1/ 473

3) زهدي حسن جار اللـه ،المعتزلة، مطبعة مصر، شركة مساهمة مصرية، القاهرة 1366/1947، ص116

4) علي سامي النشار، م. ن، 1 / 472

وهذا الكلام يبقى ظنيّا إذ ليس لنا مايكفي من الأدلة التي تؤكد أخْذ العلاف عن الذريين اليونان. وهذا مادفع ببعض الباحثين إلى البحث عن مصدرآخرغيرالمصدراليوناني فوجده "بريتزل" في مذاهب الغنوص إذ يقول: "ويظهر لي أن وجود فكرة الجزء الذي لا ينقسم في علم النفس،كبقية باقية لمذهب غنوسطي، هو برهان جديد على أن فكرة الجزء الذي لا يتجزأ لم تنشأ نتيجة لمذهب كوسمولوجي إسلامي داخلي غيرمعروف لنا،وعلى أن علم الكلام الإسلامي لم يأخذ هذه الفكرة من الفلسفة اليونانية مباشرة. كما أن ذلك ينبه إلى أننا ربما نستطيع أن نرى أيضا في آراء وافكار أخرى رؤوس جزر بارزة في وسط علم الكلام الأول، أصلها من مذاهب غنوسطية هلينية قد غمرها الإسلام، وإلى أن هذه المذاهب أخذت تتلاشى وتنحل في معترك الآراء، أو هي صارت نقط ارتكاز لعالم فكري يتشكل من جديد"([1]).

أما "بينيس" فإنه يرى أن امكانية قيام فرق الغنوص بدور الوسيط بين الذريين اليونان والذريين المسلمين جائزة ولكن الأدلة التي اعتمدها بريتزل لتأييد افتراضه أدلة واهية لاتثبت أمام النقد لذلك فإنه يرى أن مصدر الذرية الإسلامية ليسوا هم اليونان وانما هم الهنود، يقول بينيس: "ان النظرية التي بحثناها حتى الآن تحاول إثبات أن بين مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين وبين مذهب اليونانيين فروقا عظيمة، بحيث لا يمكن القول بأن مذهب الإسلاميين مأخوذ من مذهب اليونان إلا إذا افترضنا تطور المذهب اليوناني وهو تطور لانعرف عنه شيئا. ومن جهة أخرى نجد بين المذهبين وجوها من الشبه لا يمكن انكارها، وربما يبعد كل البعد أن تكون مجرد اتفاق ومصادفة، فالقول بأنّ مذهب العرب مأخوذ عن اليونان قول غيرحاسم ولانهائي، ونريد الآن أن ننظر بجدّ في رأي آخر في هذه المسألة، وهذا الرأي سيحوّل مجال النظر شطر الشرق، ويحاول أن يجد للمشكلة حلا ببيان أن مذهب الجزء متأثر بمؤثرات هندية ([2]).وإلى مثل هذا ذهب" مابيو Mabilleau "، ومايرسون "Meyerson " وماكدونالد، وماسون أورسل " Oursel.M " وهورتن...([3])

ولكن كلامهم كله بقي في حاجة ماسة إلى دليل مقبول يسنده مما جعل "بينيس " يقول: " اذا كان القول بأن مذاهب المتكلمين في الجزء تتصل بمذاهب الهنود فيجب أن يكون

1) بريتزل،مذهب الجوهرالفردعند المتكلمين الاولين في الإسلام، ص 147

2) بينس، مذهب الذرة، ص 99

3) م. ن، هامش ص(100)

مع شيء من التردد وعدم الجزم "([1]). وقد أثار هذا الاختلاف حول مصدر الذرية الإسلامية بلبلة في أذهان الباحثين وتركهم عاجزين عن الجزم بحكم في هذا الباب مما جعل دي بور وهو الذي يميل إلى اثبات المصدراليوناني يعترف بأن: نشوء هذه النظرية عند المسلمين كاد يكون حتى الآن غامضا تمام الغموض"([2]).

وهذه الحيرة تدفعنا إلى القول بأصالة المذهب ولايستطيع أحد أن يرفض قولنا بدعوى غياب الدليل لأنه لا أحد يملك الدليل الواضح على قوله. ولكننا نرى أن كلامنا لن يفيد الفكر الإسلامي في شيء، ولن يكون علميا ولاموضوعيا، ونحن لانريد أن نقع فيما وقع فيه كثير من الباحثين من تعصّب ولاموضوعية لذلك نقول بأن نشأة هذا المذهب ليست مستقلة استقلالا بحتا ولا هي تكرار واجترار لما سبق أن قاله غير المسلمين. فالمسلمون قد يكونون اطلعوا على آراء وأفكار ذرية سابقة ولكنهم لم يرددوها كما هي وإنما انتفعوا بها وصاغوها في القالب الذي يتماشى مع قرآنهم ويتجاوب مع روح دينهم وهذا هو وجه الأصالة في مذهبهم الذري.

الجوهرالفرد بعد أبي الهذيل العلاف :

وجدت دعوة أبي الهذيل الذرية صدى كبيرا في الأوساط الكلامية والأدبية، فقد تبناها أغلب المعتزلة وكلّ الأشاعرة لتصبح عقيدة رسمية للمتكلمين. كما تلقف الأدباء والشعراء هذه الفكرة وتغنوا بها في أشعارهم، ولمّا قال أبونواس (ت199هـ/814م) :

تَركتَ مِني قليلاً   مِنَ القليـلِ أقـلاّ
يَكادُ لا يتجَـزّأ   أقلّ فِي اللفظِ مِن لاَ

سأل النظام عن بيت أبي نواس حتى دلّوه عليه، فقال له: " أنت أشعر الناس في هذا المعنى، والجزء الذي لايتجزأ منذ دهرنا الأطول نخوض فيه ماخرج فيه لنا من القول ماجمعتَه أنت فيه في بيت واحد "([3]).

ولم يقف اقتباس هذا المعنى على أبي نواس. فقد قال ابن سناء الملك (ت608هـ/1212م) متغزلا بثغر حبيبته ومعرّضا بالنظام الذي أنكر الجزء :

ولوْ أبصرَالنظام جوهرَ ثغرها   لمّا شكّ في أنّه ُالجوهرالفرد ([4])

1) م. ن، ص 110

2) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، محمدعبد الهادي أبوريدة، ط 5 ، دارالنهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1981، ص 119

3) أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ت)، 3 / 110

4) محمد عبد الهادي ابو ريدة، ابراهيم بن سيار النظام واراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1360 / 1946 ، ص120

وقد أصبح الجوهر الفرد " يطلق عند الشعراء ويراد به المعشوق "([1]) ولسنا ندرى وجه الشبه بين هذا وذاك إلا أن يكون المعشوق عند عاشقه جوهرا فردا بمعنى: واحدا لا مثيل له. أما الوزير ابوعامر احمد بن عبد الملك بن شهيد الأندلسي (ت426 هـ/1035م) فإنه يضرب المثل بالجوهر الفرد في مجال اخر بعيد كل البعد عن الغزل إذ يقول في صفة برغوث: "أسود زنجي، وأهلي وحشي، ليس بوان ولازميّل، وكأنه جزء لا يتجزأ من ليل..."([2]).

فعلم الكلام إذن قد أثر تأثيرا كبيرا في الأدب وهذا ليس غريبا لأن للعقيدة تأثيرا لاينكر على الأفكار والسلوك. وهذا ماجعل الشعراء يتلقفون معاني المتكلمين ليزينوا بها أشعارهم ويتغنوا بها في المحافل. ليس غرضنا في هذا المجال أن نبين علاقة الأدب بالكلام، وانما هي نقطة أردنا أن نثيرها لنبين الصدى الذي تركته عقيدة الجوهرالفرد في الفكرالإسلامي.

وأوّل من تلقف هذه العقيدة من أبي الهذيل هم شيوخ المعتزلة المعاصرين له واللاحقين عليه عدا القليل منهم وعلى رأسهم النظام. ويطالعنا الأشعري في مقالاته بنصوص هامة ([3]) تبين لنا الاختلافات الجزئية التي وقعت بين أعلام المعتزلة في هذا الباب ولولاخشية الإطالة والخروج عن المطلوب لأوردناها.

وقد مال إلى اثبات الجزء الذى لا يتجزأ كثير من الشيعة وقالوا به، قال الشيخ المفيد([4]): "ولا يجوز على كلّ واحد في نفسه الانقسام وعلى هذا أهل التوحيد كافة سوى شذاذ من أهل الاعتزال ويخالف فيه الملحدون"([5]) وفي الحقيقة فإن الشيعة قد غلب عليها الطابع الاعتزالي في مباحث الطبيعة وهذا ليس غريبا فقد قال المقدسي (ت391هـ/1000م) إنه وجد أكثر الشيعة في بلاد العجم معتزلة،واكثرفقهائهم على الاعتزال، والأمير البويهي عضد الدولة (ت372هـ/ 982م) يعمل على مذهب المعتزلة. ووجد العوام في الريّ يتابعون الفقهاء في خلق القران حتى لتقع العصبيات بينهم في ذلك. وفي خوزستان معظم السكّان معتزلة أيضا وقد التقى في رامهرمز إحدى مدن خوزستان بشيخ يدرس الكلام على مذاهب

1) التها نوي ،كشاف اصطلاحات الفنون، مادة الجوهر الفرد

2) أبو منصور الثعالبي، يتيمة الدهر، تحقيق، محمد محي الدين عبدالحميد، ط2 ، مطبعة السعادة، القاهرة 1375 / 1956، 1/ 46.

3) الاشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 14 - 17

4) الشيخ المفيد،هومحمد بن محمد بن النعمان العكبري (ت 413هـ /1022 م)، محقق إمامي كثير التصانيف في الأصول والكلام والفلسفة،انتهت إليه رناسة الشيعة في وقته، الزركلي، الأعلام 21/7

5) عبدالله نعمة، فلاسفة الشيعة، دارالفكراللبناني، بيروت 1987، ص 641

المعتزلة. أما شيعة عمان وصعدة والسروات وسواحل البحرين فكلهم معتزلة. ووجد في العراق كثيرين من المعتزلة ولاسيما في الشمال،على حين لم يجد في الشام إلا قليلين منهم وكانوا في خفية،ولم يعثر لهم في الأندلس على أثر ([1]). قال أحمد أمين:"والشيعة يقولون في كثير من مسائل أصول الدين بقول المعتزلة وقد قرأت كتاب الياقوت لأبي إسحاق ابراهيم بن نوبخت من قدماء متكلمي الشيعة الإمامية فكنت كأني أقرأ كتابا من كتب أصول المعتزلة إلا في مسائل معدودة كالفصل الاخير في الإمامة"([2]) وهذا الكلام لنا ما يشهد عليه. فقد جاء في طبقات المعتزلة أن أبا علي الجبائي هَمَّ بأن يجمع بين المعتزلة والشيعة بالعسكر، وقال: " قد وافقونا في التوحيد والعدل وانما خلافنا في الإمامة، فاجتمعواحتى تكونوا يدا واحدة فصدّه محمد بن عمر الصيمري ([3]).

لهذا فاننا لا نجد إبداعا كبيرا عند الشيعة في هذا الباب تماما كما هو الشأن مع الخوارج الذين " غلب عليهم طابع البداوة فكانت ثقافتهم عربية خالصة لا أثر للفلسفة اليونانية فيها كما هو الشان في ثقافة المعتزلة، ولا أثر لثقافة الفرس فيها كما هو الشأن في ثقافة الشيعة"([4]).

لذلك لا نجد في كتب المقالات والملل آراء طبيعية تنسب للخوارج إلا بعض آراء تنسب إلى الاباضية الذين شاركوا المعتزلة والأشاعرة والشيعة في هذا المجال وقالوا:" إنّ الجزء الذي لايتجزأ جسم على مذهب "الحسين"([5]) يعني الأشعري الصالحي.

أمّا الأشاعرة فانّهم قد تلقّفوا هذه الفلسفة الذرية وتبنوها وألّفوا فيها الكتب ودافعوا عنها وكفّروا كلّ القائلين بانقسام الجزء مثل النظام والفلاسفة ورأوا أن نفي الجزء يؤدي إلى هدم قواعد الدين ([6]) وهذا التأكيد من الأشاعرة على هذه العقيدة هو الذي جعل ابن خلدون يرى انهم هم اصحاب هذه الفلسفة الذرية، فقد قال عند حديثه عن الباقلاني (ت 403

---

1) شمس الدين المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، لندن 1324 / 1906 ، ص 96 ، 126 , 132 , 179 , 236 ، 395 , 413، 415، 439 .

2) أحمد أمين، ضحى الإسلام، 3 / 267

3) عبد الجبار بن أحمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 191

4) أحمد أمين، م. ن، 344/3

5) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 1 / 188

6) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص316، والجويني ، الشامل في أصول الدين، ص 49.

هـ/1013م): " إنه وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثـل إثبـات الجوهر الفرد والخلاء، وان العرض لا يقوم بالعرض وانه لايبقى زمانين "([1]).

وابن خلدون وَاهِمٌ في هذا إلا أن يكون قصده مـن هـذا الكـلام بيـان أنّ هـذه العقيـدة تأكدت وتركزت ووضحت أدلتها مع الاشاعرة فهو مُحقّ في ذلك لأن الفلسفة الذرّية مع العـلاّف كانت فلسفة ناشئة خالية من الأدلة المنظمة والمبوّبة، ولكنها أصبحت مع الأشاعرة مـذهبا فُسِّر على أساسه العالم وأكد التوحيد. فالناظر في كتب الأشاعرة مثل "التمهيد" للباقلاني و"الفـرق بـين الفرق" و"أصول الدين" للبغدادي و"الإرشـاد "و" الشـامل " للجـويني و"المحصـل "و"الأربعـين " للرازي. .. الناظر في هذه الكتب وفي غيرها يلمس التطور الحاصل في تاريخ الجوهر الفـرد عنـد المسلمين ،فقد أصبح البحث في الجوهرالفرد مـع الأشـاعرة يقـوم عـلى تبويـب الأفكـار وترتيـب المقدمات واستخلاص النتائج الهامة مثل حدوث العالم وتوحيد الصانع.

فقد جعلوا العالم متكونا من جواهر وأعراض وأجمعوا على أن كل جـوهر جـزء لايتجـزأ. ثم قسموا الموجودات الى قسمين: قديم ومحدث، فأما القديم فهـو واحـد ولـيس لـه أول، وأمـا المحدث فهو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة أقسام: متحيّز، وحالّ في المتحيّز وقسم ثالـث لا هو بمتحيّز ولاحالّ في المتحيّز. وهذا القسم الثالث أثبته جمهورالفلاسفة وأنكره المتكلمون لانـه سيصبح بهذه الصفات مساويا لذات الباري، وعـلى هـذا الأسـاس لا يبقـى في العـالم غيرالمتحيّـز، وهو إما جسم وإما جوهرفرد، والحالّ في المتحيز وهو العرض ([2]).

وقد تمسك الأشاعرة بعقيدة الجوهر الفرد لأنهم وجدوها سلاحا حادّا مكّنهم من إثبـات ما نصبوا أنفسهم للدفاع عنه وهو قدرة الـلـه المطلقة التـي استعاضـوا بهـا عـن السـببية وعـن غيرها من القوانين. فاتصالية الجوهر مستحيلة ،إذ سيتعين التسليم في حال القول بها بـأن الـلــه لم يكن حرّا في أن يخلق جزءا دون سائرالأجزاء، ولا اتصالية أيضا لا في الزمان المؤلف من سلسـلة من آنات لا منقسمة، ولا في الحركة المؤلفة من طفرات منفصلة ولا منقسـمة ،ولاضرورة إطلاقـا لملازمة الصفات للجـوهرالفرد، فجميـع الجـواهرالفردة متماثلـة، ومـا صـفاتها مـن لـون وطعـم ورائحة إلا أعراض مضافة، وليس هناك أخـيرا مـن تـلازم ضروري بـين وجـود هـذه الأعـراض في الجوهرفي لحظة بعينها وبين وجودها فيه في اللحظة التالية، فالأعراض في كلّ لحظة وآن معلـول لخلق مباشر من قبل الـلـه، وليس ثمة من قانون طبيعي يوجب وجود أيّ شيء أوعـدم وجـوده

---

1) ابن خلدون، المقدمة، دارالقلم، ط4، بيروت1981، ص 465

2) الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 3 - 6

على السواء. "وعبثا نبحث في هذه النظرية الذرية التي تريـد أن تشـهد عـلى قـدرة اللـــه عـلى شيء يذكرنا من قريب أو من بعيد بمذهب أبيقور العقلاني"([1]).

وهكذا تصبح فكرة الجوهر الفرد التي أسّسها، في الفكـر الإسـلامي، أبـو الهـذيل العـلاف لاثبات قـدرة اللـــه وعلمـه مـذهبا كـاملا في الوجـود فسرعـلى أساسـه المتكلمـون خلـق العـالم وحدوثه وتأدوا بذلك إلى إثبات الصـانع واثبـات علمـه وقدرتـه المطلقـة عـلى الفعـل والتـدخل المستمر في العالم. .. فزالت بذلك فلسفات الصـدفة والعـماء والفـوضى والعبـث والاليـة لتحـلّ محلها فلسفة ميتافيزيقية " وجبرية طبيعيـة " تسـتند مبـاشرة إلى إلـه فاعـل قـادر مـتصرف. .. ولأجل هذا كفرالأشـاعرة النظـام وأمثالـه الـذين أنكـروا الجـزء الـذي لا يتجـزأ فـأنكروا حسـب الأشاعرة ضِمْنًا إحاطة علم اللـه وقدرته على كل شيء وأضمروا قدم العـالم. يقـول الجـويني في الردّ على النظام مبينا هدم مذهبه لقواعد الدين: " ونقول له (النظام) أيضـا: مـن أعظـم أركـان الدين منع انقضاء حوادث لانهاية لهـا، ولا تسـتمردلالة حـدث العـالم دون إثبـات ذلـك، وفـيما صرتَ إليه ما يفضي إلى تجويزانقضاء حوادث لا نهاية لها. فانك تجوّزُ أن يبتدىء خلق الأجسـام ثم تقدر انقضاء خلقها وإن كانت لاتتناهى أجزاؤها،والرب تعالى يخلقها ترتيبا "([2]).

وهكذا يتجلى لنا ـ وبوضوح ـ المنحى الديني الـذي بـدأه العـلاف وأخلافـه مـن المعتزلـة وأكده بعد ذلك الأشاعرة مما جعل الذرية الإسلامية ذرية مخالفة تماما لذرية اليونان.

الأدلة على إثبات الجوهر الفرد :

الأدلة على إثبات الجوهرالفرد كثيرة لـذلك فإننـا سـنحاول تبويبهـا والتركيـزعلى أهمّهـا دون نظر في هذا المجال للردود والاعتراضات الكثيرة التي وجهت إليهـا مـن قبـل الخصـوم لأننـا سنتناول موقف هؤلاء الخصوم وأدلتهم واعتراضاتهم على فكـرة الجـوهرالفرد في مـوطن لاحـق. وقد رأينا أنه من الأنسـب أن نصـنف هـذه الأدلـة إلى حسـية وعقليـة ونقليـة تسـهيلا لفهمهـا وتقريب استيعابها.

الأدلّة الحسية :

لئن أثبت لوقيبوس وديمقريطس وأبيقورالجواهرالفردة فإنهم رأوا " انها لا تـدرك بـالحس لصغرها "([3]). ولكن مادية هؤلاء الذريين ألجأتهم إلى الاسـتدلال عـلى وجـود ذرات ماديـة غايـة

1) اميل برهييه، تاريخ الفلسفة ،العصرالوسيط والنهضة، ص 118

2) الجويني، الشامل في أصول الدين، ص 53

3) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف38- 40، ص 176. وانظر أيضا:

Rivaud. A ‹Les gmads courants de la pensée antique,P59

في الدقـة كتلـك الـذرات التـي تتطـاير في أشـعة الشـمس وكحبيبـات الأصـباغ التـي تـذوب في الماء،وكالجزيئات ذات الرائحة المتصاعدة من الأبخرة والعطور... كما دلتهم أيضـا عـلى أن الآجـر والخشب يرشح منهما الزيت والماء بطول المدة، وأن الضوء ينفذ من الأجسام الشفافة، والحرارة تخترق كل الأجسام تقريبا،والسبب في ذلك هوأن كل مادة لها مسام أوفجوات خاليـة تسـتطيع مادة أو مواد أخرى ان تنفذ من خلالها. ([1])

بمثل هذه الطرق أثبت الذريون اليونان وجـود الـذرات اللامنظـورة واسـتدل لـوقريطس بأمثلـة كثـيرة تجعـل الشـخص يقـرّ بأنهـا موجـودة ولكنهـا لامرئيـة مثـل الريـاح العاتيـة التـي تثيرالبحارفتغرق أعظم السفن وتمزق السحب وتسوقها هنا وهناك، أوتجـوب السـهول في شـكل زوابع مخربة فتقتلع أشجارها وتنثرها.فكم هو رهيب هيجان الرياح بصفيرها الحـاد وزمجرتهـا المشحونة بالتهديد والإنذار، ومع كل هذا فان الرياح هي دون شك أجسـام لامرئيـة (...) كـذلك نشم الروائح المختلفة التي تنشرها الأجسام ولكن لانرى رغم ذلك رائحة من هذه الـروائح آتيـة إلى خياشيمنا،وكذلك لانستطيع أن نرى تصـاعد الحـرارة، ولا الـبرد، ولا أن نلمـح الصـوت، ومـع ذلك فان كل هذه الأشياء هي ذات طبيعة ماديـة بمـا انهـا تسـتطيع أن تثيرحواسـنا لانّ اللمـس والقابلية للّمس لايكونان إلا من فعل الجسم... ([2])

هكذا أثبت الذريون اليونان عدم إدراك الذرات إدراكا حسّيا، ولكن المتكلمين المسـلمين يخالفونهم في هذا المجال ولاينكر أغلبهم امكانية إدراك الجوهرالفرد (إدراكا حسّـيا)، ولـئن قـال هشام الفوطي باثبات الجزء الذي لايتجزأ ولم يجز عليه أن يماس أويُبَاين أو يُرَى([3]) فإن العـلاف أجاز أن يفرده اللـه فتراه العيون، ويخلق فينا رؤية له وإدراكـا لـه... ([4]) ويقـول ابـن متويـه: " اعلم أن الجواهر مدركة رؤية ولمسا "([5]).

ويورد آراء مشايخه في مكان ثان كـما يـلي: ومـما يصـلح أن يـذكر في فـروع الجـزء صـحة إدراكه وهو منفرد،ولم يختلف شيوخنا رحمهم اللـه في أن اللـــه تعـالى يـراه مـع انفـراده. وانـه يصحّ منا أن نراه عند انضمام غيره إليه،وانما اختلفوا في: هل نراه وحاله هذه أم لا ؟ فالـذي قالـه

1) Ibid,P. 58

2) Lucrèce, De la nature , l1,p.11

3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 15

4) م. ن، 2 / 14

5) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ،ص 53

الشيخ أبو علي انه يصحّ منّا أن نراه عند قوة الشعاع على مايرى المحتضر أجسام الملائكة وترى الملائكة بعضها بعضا، وهذا هو الظاهر في كتب الشيخ أبي هاشم. وقد حكي عن الشيخ أبي عبد اللـه انه مع انفراده يستحيل أن يرى، وقال: إنه إذا كان منفردا دخل في تضاعيف أجزاء الشعاع حتى تصير كأجزاء منه، ولا بد من فصل بين ما يرى به، ولأجل هذا لم تصحّ رؤية شعاعه، وكذلك الجزء الواحد لما كان يداخله وإذا ألزم على ذلك أبو هاشم ان لاتصح رؤيته ولو ضمّ إليه غيره للعلّة التي ذكرها، فله أن يقول: إن جرت الحال في الجزءين والثلاثة على مثل ما قلته في الجزء الواحد لم تصح رؤيتهما،وإلا كان حالهما بخلاف الواحد. وإذا ألزم صحة رؤيته بأن يكون الجزء متلونا بغير لون الشعاع، فلا يثبت الالتباس وله أن يقول: متى أجريته مجرى الشعاع الذي به يرى، فكما لا تجب رؤية لون الشعاع، فكذلك لون هذا الجزء، فانفصالهما في اللون لايوجب رؤيته لامحالة. وإذا قيل: أفليس الشعاع قد يرى عند تكاثفه ؟ نقول: كذلك أقول في الجزء الواحد انه يرى عند التكاثف، لكن الكثافة لاتثبت في الجزء الواحد ،بل لا بدّ من أجزاء كثيرة، فأما القول الآخر، فالوجه فيه أن العلة في استحالة الرؤية لو كانت انفراده، لكان اللـه تعالى لايراه ولما صحّ أن يرى بانضمام غيره إليه لان التأليف لا مدخل له في الرؤية، وكان يلزم ان يرى شيء من الأجسام لان الجوهر هو أفراد الاجسام، وما ليس بمرئي اذا ضمّ إلى ما ليس بمرئي لا يصير مرئيا، فيجب أن يقال: ان امتناع أن يراه الواحد منا هو لضعف الشعاع، فإذا قوى الشعاع صحت الرؤية ([1]).

أما الأشاعرة فانهم يجزمون بأن "كل موجود يصحّ أن يرى"، ويرى الجويني أن "الإدراك لا يفتقر إلى بنية ويجوز قيامه بالجوهر الفرد ([2])،واذا أضفنا إلى هذا قولهم باستحالة تعرّي الجوهرعن العرض أمكن لنا بسهولة أن نفهم إمكانية ادراك الجوهرالفرد إدراكا حسيا لأن الأعراض هي الألوان والطعوم والروائح... وهي تدرك بالحسّ مع الجوهرالحالة فيه.

وهكذا نستنتج أن أدلّة المتكلمين مخالفة لأدلة الذريين اليونان الذين أحالوا امكانية إدراك الجزء بالحسّ لصغره، وأن المسلمين القائلين بقدرة اللـه على كل شيء جوّزوا إدراكه وقدرة اللـه على إفراده لتراه العيون، وفي هذا شاهد على أصالتهم وعدم استعمال أدلّة اليونانيين ولا القول بقولهم.

---

1) م.ن، ص184

2) الجويني ،لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق، عبد العزيز عزالدين السيروان ،دارلبنان للطباعة والنشر،1408 /1978 ،ص 191. و الإرشاد، مطبعة السعادة، مصر1950، ص 168

الأدلّـة العـقـليـة:

انطلق الذريون اليونان من مبادئ مؤداها أن " لاشيء يخرج من العدم ولاشيء يعـود إلى العدم "([1]) ويوضح أبيقور هذا المعنى بقوله: " ويجـدر بنـا الآن أن نركـز انتباهنـا عـلى الأشـياء اللامرئية، ونقول أولا إنه لا يولد شيء من لاشيء، وإلا أمكـن لكـل شيء أن يتولـد عـن كـلّ شيء دونما حاجة إلى أي بذر، ولو كان كلّ ما يغيب عـن الأنظـار يتحـول إلى عـدم لانقرضـت الأشـياء جميعها إذ أنهـا سـتتحول إلى أشـياء غـير موجـودة فـالكون منـذ القـدم عـلى نحـو ماهوعليـه الآن،وسوف يبقى هو عينه إلى الأزل "([2]).

ورأى لوقريطس انه إن أمكن لشيء أن يصدر عن أيّ شيء فإنـه مـن كـل شيء يمكـن ان ينشـأ كـل نـوع ،ولايحتـاج أيّ شيء إلى بـذر. فينشـأ النـاس مـن البحـر والقشريـات مـن الأرض والعصافير من السماء وهكذا... " ولكن لما كان كـل مخلـوق نتيجـة لبـذور أو ذرات خاصـة فـلا شيء يمكنه أن ينشأ من لاشيء أو يتجاوز حدود خصائص ذراته المكونة له "([3]).

وهكـذا يثبـت تكـوّن الموجـودات مـن ذرات أزليـة مختلفـة عنـد ابيقـور ولـوقريطس ومتجانسة كما سنرى عند ديمقريطس. وتكون نشأتها مستقلة عن تدخل أية قوة خارقـة. ولكـن المتكلمين ينطلقون من منطلق مخالف تماما لهذا الـذي رايـناه عنـد اليونـانيين إذ يسـتندون إلى القاعدة القرانية التي تنسب لله القدرة على فعل أي شيء عـدا المحـال اسـتنادا إلى قولـه تعـالى: "إنما قولنا لشيء إذا اردناه أن نقول له كن فيكـون "([4]) ومـن هنـا فـانهم لم يبقـوا في حاجـة إلى اثبات هذه المبادىء الأساسية التي انطلق منها الذريون اليونان، ولم يسـتبعدوا ـ وهـم القـائلون بالجوهر الفرد ـ قدرة اللـه على خلق أي شيء من العدم، كما رفضوا وجود حوادث لا أوّل لهـا أي وجود ذرات أزلية لأن هذا القول يؤدي إلى الاعتقاد في قدم الذرات وبالتالي قدم المادة وقـدم العالم، يقول ابن متويه : " وكما لا يجوز حدوث حادث قبل حـادث لا إلى أوّل فكـذلك لا يجـوز أن يعتقد معتقد وجود ما لا يتناهى في بعض الحالات لأن كل مـا يـدخل في الوجـود لا بـد مـن كونه متناهيا منحصرا "([5]).

1) Laerce. D, Les vies des plus illustres philosophes, p413

2) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 38 - 39 ،ص 176

3) Lucrèce, De la nature, LI, P. 7- 8

4) النحل، (40)

5) ابن متويه،التذكرة،ص 97

وقد لعب دليل التناهي هذا الذي أشار إليه ابن متويه دورا كبيرا في تاريخ الفلسفة الذرية وفي اثبات الجوهر الفرد (تناهي القسمة، تناهي أجزاء الجسم، تناهي الأبعاد. .) " فلو كان كل جسم متكونا من أجزاء لا متناهية فإنه لن يوجد أيّ فرق بين الخردلة والجبل، أو بين أصغر ذبابة والفيل، لأن اللامتناهي يساوي اللامتناهي"([1]) هكذا قال كاندا "Kanada" الفيلسوف الذري الهندى وهذا الدليل نفسه تقريبا نجده عند لوقريطس الذي يقول: " لو لم يكن للصغر نهاية لكان أصغر الأجسام يتألف من أجزاء لانهاية لها لأن كل نصف له نصف وهذا النصف ينقسم إلى غير نهاية، وإذن فأيّ فرق بين مجموع الأشياء وبين أيّ جزء صغير ؟ لا يبقى أىّ فرق لأنه رغم أن العالم كبير، فإن أصغر الأشياء فيه من الأجزاء مثل ما في العالم، ولما كان العقل السليم ينكرهذا فلا بد لك من التسليم بان هناك أجساما لا أجزاء لها وأنها بطبيعتها أصغرالأشياء، ولما كانت هذه الأجسام موجودة فانها صلبة وأزلية"([2]).

ويستخدم فلوطرخس هذا الدليل نفسه في إبطاله لمذهب الرواقيين في أن القسمة لاتتناهى لأن ذلك يؤدي في رأيه إلى ألا يكون في الإنسان من الأجزاء أكثر مما في إصبعه، وإلى ألا يكون في العالم من الأجزاء أكثر مما في الإنسان وهذا ظاهر البطلان ([3]).

ويتكرر دليل الجبل والخردلة في كتب الكلام كثيرا ورأى أبوعلي الجبائي " أن مذهب نفاة الجزء يؤدى إلى جعل الخردلة كالجبل لانهما قد استويا في أن كل واحد منهما لا نهاية له، وما لا نهاية له لا يزيد على ما لا يتناهى ولا يكون أكبر منه. وألزمهم على هذا صحة أن يوجد من الخردلة الواحدة ما يستر به الأرض، أو يوجد منها من الأجزاء ما إذا وضع البعض فوق البعض لبلغ عنان السماء ([4]).

وقد وُجِّهَ هذا الاعتراض إلى النظام فَردَّ " بأنّ الجبل إذا نصف بنصفين ونصفت الخردلة بنصفين فنِصفا الجبل أكبر من نصفيْ الخردلة، وكذلك إن قُسمَا أرباعا وأخماسا وأسداسا، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك

---

1) Mabilleau, Histoire de la philosophie atomistique, P17

2) Lucrece, De la nature, L.I.P.23

3) بينيس، مذهب الذرة، ص15

4) ابن متويه، التذكرة، ص 171

أجزاؤها إذا جزئا أبدا على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة وجميع أجزائهما متناه في مساحته وذرعه "([1]).

وقريب من هذا ما اعترض به العلاف على النظام إذ " كلمه أبو الهذيل في هذه المسألة فقال: لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبت على البقلة لاتنتهي إلى طرفها، فقال: انها تطفربعضا وتقطع بعضا "([2]).

كما نجد دليلا عقليا آخر للعلاف في الانتصار يدور حول تناهي الموجود المحدث خلافا للقديم (الله)،يقول الخياط: " اعلم – علمك الله الخير وجعلك من أهله ـ أن القول الذي كان أبو الهذيل يناظر فيه هو أن للأشياء المحدثات كُلا وجميعًا وغاية ينتهى إليها في العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفة القديم للمحدث. فلما كان القديم عنده ليس بذي غاية ولا نهاية ولايجرى عليه بعض ولا كلّ وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كُلا وجميعًا. قال: ووجدت المحدثات ذات أبعاض، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلّ وجميعٌ، ولو جاز أن تكون أبعاض لا كلّ لها جاز أن يكون كلّ وجميعٌ ليس بذي أبعاض، فلما كان هذا محالا كان الأول مثله "([3]) وهكذا يثبت العلاف عن طريق تناهي المحدثات وجود الأبعاض أو الجواهر الفردة ويبين حدوثها ومخالفتها لله (القديم) الذي لايجوزعليه التبعض ولا التجزّي ولا النهاية.

وقد تعددت الأدلة العقلية فيما بعد وأصبحت أكثر عمقا وتنوعا، ويمكن اعتبار ما جاء في كتابي " الأربعين في أصول الدين" للرازي، و" المواقف "للإيجي أوفى عرض لهذه الأدلة ([4]) وهي نوعان:

- " النوع الأول: أن نبين أولا أن كل منقسم له أجزاء بالفعل: ثم نبين أنها متناهية. أما الأول فلوجوه :

- الأول: القابل للقسمة لو كان واحدا لزم انقسام الوحدة، والتالي باطل، فالشرطية: لانه يلزم قيام الوحدة بما يقبل القسمة. وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه، ضرورة ان

1) الخياط، الانتصار، ص 138

2) ابو المظفر الاسفرايني، التبصير في الدين، تحقيق، محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، مصر1359 /1940، ص68

3) الخياط، م. ن، ص16

4) الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 254 ومابعد. والإيجي ،المواقف، ص186 - 187

الحالَّ في أحد الجزءين غير الحال في الآخـر، والاسـتثنائية بيّنـة، إذ لامعنـى للوحـدة إلا كونهـا لا تنقسم.

- الثاني: لوكان القابل للانقسام واحدا كان التفريق إعداما له، والتالي باطل.

أما الملازمة: فلأن التفريق حينئـذ إعـدام لهويـة وإحـداث لهـويتين، فـانّ مـن المحـال أنّ الشيء المعين يكون تارة هوية وتارة هـويتين، وامـا بطـلان الـلازم فلأنـه يوجـب أن يكـون شـقّ البعوض بإبرته للبحرالمحيط إعداما لذلك البحر وإيجادا لبحرين آخرين، وبديهة العقل تنفيه.

- الثالـث: أن مقـاطع الأجـزاء متمايـزة بالفعـل، فـانّ مقطـع النصـف غيرمقطـع الثلـث ضرورة، وكذا الربع والخمس بالغا ما بلغ،وذلك يوجب التمايز بالفعل.

وأما الثاني فلوجوه:

- الأول: لوكانت المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لامتنع قطعهـا في زمـان متنـاه، ولم يلحق السريع البطيء، وبطلان اللازم دليل بطلان الملزوم.

- الثانى:أنه محصور بين الطرفين، وانحصار مايتناهى بين الحاصرين محال.

ـ الثالث: ان التأليف لابد أن يفيد زيادة حجم، وإلا لكان حجـم الاثنـين كحجـم الواحـد، وكذا الثلاثة والأربعة إلى غير النهاية، فلا يحصل من تأليف الأجزاء حجم والمفروض خلافـه. وإذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من أجزاء متناهية في جميـع الجهـات، فيحصـل حجم في الجهات وهوالجسم، فليس كل جسم مركبـا مـن أجـزاء لا تتتنـاهى. ثـم نقـول: وهـذا الجسم له حجم متناه وأجزاء متناهية، والجسم الذي فيه البحث ما له حجم متناه وأجـزاء غـير متناهية، ولاشك أن بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم فتكون نسـبة الحجـم إلى الحجـم نسـبة الأجزاء إلى الأجزاء، لكـن نسـبة الحجـم إلى الحجـم نسـبة متنـاه إلى متنـاه، ونسـبة الأجـزاء إلى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه، فتكون نسبة المتناهي إلى المتنـاهي كنسـبة المتنـاهي إلى غـير المتناهي، هذا خلف.

- النوع الثاني: أن نبين تركب الجسم منها ابتداء، وهو وجوه :

- الأول: النقطة موجودة، إذ بها تماس الخطوط، والخطوط بها تماس السطوح، والسـطوح بها تماس الأجسام، وتمـاس الموجـودين بالمعـدوم ضروري الـبطلان، وأيضـا: فانهـا طـرف للخـط، وهو للسطح، وهو للجسم. وطرف الموجود موجود، ثم انها لا تنقسم. قلنـا: في الجسـم موجـود ذو وضـع لا ينقسـم، فـان كـان جـوهرا فهـو المطلـوب، وإلا لكـان لـه محـلّ لا ينقسـم، وإلا

انقسم الحالّ فيه لما مرّ مرارا،ولايتسلسل، بل ينتهي إلى جوهر كذلك،وهوالجزء الذي لا يتجزأ.

- الثاني: الحركة موجودة، وانها تنقسم إلى حاضرة، وماضية، ومستقبلة، فنقول: ان الحاضرة منها موجودة، وإلا لم يوجد الماضي ولا المستقبل ،لان الماضي ما كان حاضرا، والمستقبل ما سيحضر، وانها لا تنقسم، وإلا لكان بعض أجزائها قبل وبعضها بعد، لأنها غير قارة الذات ضرورة، فلا يكون كلها حاضرا، هذا خلف. وكذا جميع أجزائها، إذ ما من جزء إلا وكان حاضرا حينًا مَا فثبت أن الحركة مركبة من أجزاء لاتتجزأ، فكذا المسافة لانطباقها عليها ،أو نقول: لانه لو انقسمت المسافة لانقسمت الحركة عليها، فان الحركة إلى نصفها نصف الحركة إليها.

- الثالث: برهن إقليدس على وجود زاوية هي أصغر الزوايا وهي ما تحصل من مماسة خط مستقيم، لا تنقسم ولا تتصور إلا بإثبات الجزء.

- الرابع، نفرض كرة تماس سطحا مستويا ،لإمكان الكرة والسطح وتماسهما ضرورة، فما به المماسة لاينقسم ،وإلا فإما في جهة فهو خط، أو أكثر فهو سطح، لانطباقه على السطح المستوي فهو مستوٍ. فلا تكون الكرة كرة، هذاخلف. ثم نفرض تدحرجها على السطح بحيث تماسه بجميع أجزائها فتكون جميع الأجزاء غير منقسمة، وهو المطلوب.

- الخامس: نفرض خطا قائما على خط ويمرّ عليه، فانه يماس في مروره جميع أجزاء ذلك، والمماسة إنما تكون بنقطة، فالخط الممرور عليه مركب من نقط، والسطح من خطوط، والجسم من سطوح، وهو المطلوب.

ـ السادس: لولا انتهاء الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا إلى غيرالنهاية، فتكون أجزاؤهما الممكنة سواء وهو بَهْتٌ.

ـ السابع: لولا الجزء لكان يمكن أن تنقسم الخردلة إلى صفائح غيرمتناهية فتغمر وجه الأرض وتفضل عليها بما لا يتناهى، وانه ضروري البطلان، ونقض ذلك ،وان كان يمكن الجواب عنه جدلا، ففيه للمنصف إقناع ".

هذا ما أورده الإيجي وهو طويل ولكن آثرنا أن نورده على طوله لأنه يطلعنا على طريقة في الاستدلال والاستنتاج والتفكيرمخالفة تماما لطريقة الذريين اليونان ثم لكي نشرك القارىء في الاستنتاج والمقارنة.

الأدلــة النقلــية :

هي أدلة إسلامية بحتة ولا علاقة لها بأي مصدر خارجي، وهي تقوم على أمـرين: تأكيـد قدرة الـلـه وتأكيد علمه. قال الأشعري: " واختلـف النـاس في الجسـم: هـل يجـوز أن يتفـرق أو يبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جـزءا لايتجـزأ أم لا يجـوز ذلـك ؟ فقـال أبـو الهـذيل: إن الجسم يجوزأن يفرقه الـلـه سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتّى يصـير جـزءا لا يتجـزأ "([1]) والعلاف ذاته " هو الذي أورد على النظـام أن اجـتماع السـفرجلة اذا كانـت محدثـة صـح مـن الـلـه أن يفرقها بعد الاجتماع"([2]) يقصد أن يفرقها إلى أجزاء لا تتجزأ.

فهذا الكلام يذكرنا قطعا بتصريح القرآن بقدرة الـلـه عـلى كـل شيء، قـال تعـالى: "إنَّمَـا قَوْلُنَا لِشَيء إذا أَرَدْنَاهُ أن نَقُولَ له كًنْ فَيَكُونًّ"([3]). وقال:"إمّمَا أَمَرَهُ اذا أرَاد شَيْئا أن يقُـولَ لَـهُ كُـنْ فَيَكُونُ"([4]).

وقد رأى المتكلمون ان القول بعـدم جـواز تفريـق الجسـم إلى اجـزاء لاتتجـزا تعجيـز لله تعالى وهو القادر على كل شيء بصريح قوله، كما ان قول المتكلمين بقدرة الــلـه عـلى كـل شيء وتفريق الجسم إلى أجزاء لاتتجزأ من شأنه أن يـقصي فكـرة تجـزؤ الأجسـام تجـزؤا طبيعيـا،وان يثبت مجزئا للاجسام وهو الـلـه. فالأجزاء أو الذرات في علم الكـلام الإسـلامي لاتتجـزأ وحـدها، ولا تتحرك أو تجتمع أو تفترق إلا بفعل فاعل هو الـلـه خلافا لذرات اليونـانيين التـي تتحـرك في الخلاء منذ الأزل وهي تتحرك وتجتمع وتفترق بطريقة آلية دون حاجة إلى فاعل.

وقد اعترض ابن حزم على المتكلمين في هذا الباب ولم يَرَ فرقا بين من قال ان الــلـه ألّـف أجزاء العالم وكانت متفرقة وبين من قال بل انـه فـرق العـالم اجـزاء بعـد أن كـان جـزءا واحـدا، فكلاهما دعوى ساقطة لا برهان عليها لا من نص ولا من عقل. ثم يـرد علـيهم ابـن حـزم نفـس اعتراضهم فيقول لهم: " هل يقدر الـلـه عز وجل على أن يقسم كل جزء وينقسم كل قسم مـن اقسام الجسم أبدا بلا نهاية أم لا ؟ فان قالوا لا يقدر على ذلك عجزوا ربهـم حقـا وكفـروا وهـو قولهم دون تأويل ولا إلزام ولكنهم يخافون من أهل الإسلام فيملحـون ضـلالتهم باثبـات الجـزء الذي لا يتجزأ جملة، وان قالوا إنه تعالى قادر على ذلك صدقوا ورجعو إلى الحق الذي هـونفس قولنا وخلاف قولهم"([5]).

1) الأشعرى، مقالات الإسلاميين، 14/2
2) عبد الحبارىن أحمد،فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص263
3) النحل،(40)
4) يس، (82)
5) ابن حزم ،الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 95

الفصـــل الثالــث

نفــاة الجـوهـر الــفـرد

نفاة الجوهر الفرد كثيرون وهم يختلفون في المذاهب والاعتقادات، وسنحاول أن نركّز في هذا المجال على أشهرهم:

نفاة الجوهرالفرد من الفلاسفة:

أرسطو:

هوقطعا أول من اعترض بوجاهة على الذريين اليونان ([1]). وبقيت اعتراضاته عليهم نبراسا احتذاه الفلاسفة المسلمون فيما بعد في اعتراضاتهم على المتكلمين.

يقول أرسطو: " ويزعم ديمقريطس ولوكيبس أن جميع الأجسام مركبة في البداية من أجزاء لا تتجزأ أو ذرات وهي غيرمتناهية لا في عددها ولا في أشكالها، وأن الأجسام لاتختلف في أصلها بعضها عن بعض إلا بالعناصر التي تتركب منها وبوضع هذه العناصروترتيبها "([2]).

ويقول في وصف هذه النظرية :" هذه النظرية هي من الخطورة بالمكان الأعلى"([3]) ويضيف " إني لأعترف أن هذا الرأي هو أيضا قليل الشبه بالمعقول"([4]).

فهذه النصوص تغنى لبيان موقف أرسطو من النظرية الذرية فهو يسفّه أصحابها باستعماله لفظا لايفيد غير الظن حين يقول. "ويزعم ديقريطس ولوكيبس"، فهذه النظرية إذن هي - حسب أرسطو- مجرد زعم يحتاج إلى التأكيد والإثبات، ولكن أرسطو لم يترقب إثباتا لهذه النظرية من أحد لأنه سيعمد هو إلى إثبات خطئها عقلا وفعلا وذلك بإنكار القسمة بالفعل وإثبات القسمة بالقوة، يقول :" من الصعوبة الكبرى افتراض ان الجسم يوجد وانه عظم قابل للقسمة إلى ما لانهاية، وانه من الممكن تحقيق هذه القسمة، فماذا يبقى في الواقع في الجسم الذي يمكن أن يخلص من قسمة كهذه ؟ فإذا افترض أن شيئا قابلا للقسمة مطلقا وأنه يمكن حقيقة قسمته هكذا فلا يكون من المحال في شيء أنه أمكن قسمته مطلقا مع أنه لم يقسم في الواقع ولا أنه قد قسم فعلا. والأمر كذلك إذن فيما إذا يقسم الشيء بالنصف. وعلى العموم لو أن شيئا قابلا بالطبع للقسمة إلى اللانهاية قد قسم لما كان ذلك مُحالا البتة. كما لا يكون

1) وقد ذهب الرواقيون بعد ذلك إلى ان المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية، كما اعترض (لاكتانتيوس Lactance 225 - 325 م) على مذهب الجوهر الفرد عن طريق الكمون كمايرى بينيس (مذهب الذرة ص94)

2) أرسطو ،الكون والفساد، ك1 ب1 ف2

3) م. ن، ك 1ب 2 ف6

4) م .ن، ك1ب2ف7

مُحالا ان يفترض إمكان قسمته عشرة الاف مرة مضروبة في عشرة الاف مع انه لا أحد يستطيع المجاوزة بالقسمة إلى هذا الحدّ "([1]).

" فالجسم ينقسم بالفعل إلي أجزاء متميزة ومنفصلة وإلى أعظام أصغر فأصغر دائما تتباعد بعضها عن بعض وتنعزل، ولكن من المحقق ايضا ان هذه التجزئة البعضية لايمكن ان يجاوز بها إلى اللانهاية وانه ليس من الممكن أيضا قسمة الجسم في أي نقطة ما، لان هذه القسمة غير المحدودة ليست ممكنة الإجراء ولا يمكن أن تتمشى إلا الى حدّ معيّن"([2]).

وبهذا يكون أرسطو قد اثبت قسمة الجسم بالقوة والإمكان إلى مالانهاية، ولكنه أنكر أن يقسم الجسم بالفعل إلى مالانهاية، ومجرد افتراض هذا النوع من القسمة يمثل صعوبة كبرى إذ على افتراض هذا النوع من القسمة يصعب تصور الباقي في الواقع من قسمة كهذه.

وعلى هذا الأساس فإن الجسم "لايتحول إلى ذرات ولا يأتي من ذرات ولكنه ينحل إلى أجزاء متدرجة في الصغر. والاتحاد أي الاجتماع إنما يحصل بين أصغر الأجزاء"([3]).

وقد عرف المسلمون نظرية أرسطو هذه، وإليها يشير الأشعري إذ يقول :" قال بعض المتفلسفة إن الجزء يتجزأ ولتجزنته غاية في الفعل، فاما في القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية"([4]) وقال الشهرستاني: " واتفقوا (أصحاب أرسطو) على استحالة وجود أجسام لا تنتهي بالفعل"([5]).

بل ووقعت مساءلات ومطارحات بين المسلمين حول موقف أرسطو، اذ بعث أبو الريحان البيروني إلى الشيخ الرئيس ابن سينا يسأله فيما يسأله عن سبب استشناع أرسطو لقول القائلين بالجزء وردّ ابن سينا على سائله بأجوبة تؤكد إمكان قبول الجسم للقسمة اللانهائية بالقوة دون الفعل إذ يقول: " يجب أن نعلم أن قول ارسطو بأن الجسم يتجزأ إلى مالانهاية ليس يعني به أنه يتجزأ أبدا بالفعل بل يعني به ان كل جزء منه له في ذاته وسط وطرفان فبعض الأجزاء يمكن أن يفصل بين جزءيه اللذين يحدهما الطرفان والواسطة، وهذه الأجزاء منقسمة بالفعل، وبعض الأجزاء وإن كانت في ذاتها لها واسطة ومنقسم، فليس يقبل لصغره الانقسام.

1) م .ن، ك1 ب2 ف10

2) م. ن، ك1 ب2 ف18

3) م. ن، ك1ب2 ف21

4) الأشعري، مقالات الإسلامين، 2 /17

5) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق، ألفرد قيوم، (د.م)، (د.ت)، ص 6

وهذه الأجزاء منقسمة بالقوة وفي ذاتها. فمن قال إن الجسم يمكن أن يجزأ أبدا بالفعل لزمه هذا الاعتراض الذي اعترضت به ضرورة. ومن قال إن الجسم بعض أجزائه منقسم بالفعل وبعض أجزائه منقسم لابالفعل بل بالقوة كما بيّنا لم يلزمه "([1]).

ولكن أبا الريحان لا يقبل إجابة ابن سينا بل يردها ويعترض عليها، فقد جاء في كتاب " تاريخ حكماء الإسلام " ما نصّه :" وقد بعث أبو الريحان البيروني مسائل إلى أبي علي، فأجاب عنها أبو علي، واعترض أبو الريحان على أجوبة أبي علي وهجنه وهجّن كلامه وأذاقه مرارة التهجين، وخاطب أبا علي بما لا يخاطب به العوام فضلا عن الحكماء، فلما تأمل ابو الفرج (بن الطيب الجاثليق) وهو معاصر لابن سينا، الأسئلة والأجوبة قال: من نخل الناس نخلوه، ناب عني ابو الريحان"([2])

والمتأمل في هذا النص يلحظ دون شك قوة الاتجاه الذي سطره المتكلمون لمواجهة الفلاسفة الذين نفوا الجوهر الفرد. وقد سار في هذا الاتجاه كثير من المفكرين امثال البيروني والجاثليق على ماثبت من هذه النصوص.

الكنـدي: (ت نحو 260 هـ/873م)

عبر الكندي عن اعترافه بالفضل للقدامي حين قال :"ينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلا عمن أتي بكثير من الحق: إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الخفية الحقيّة، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فانهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مُدَدِنَا كلها هذه الأوائل الحقية التي بها خرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية..."([3])

ورغم هذا الاعتراف فإنه لم يخرج عن النسق الفكري الذي يدور فيه وبقي وفيا لكثير من العقائد الإسلامية التي ترفضها الفلسفة اليونانية مثل فكرة حدوث العالم من عدم، وحشر الأجساد، وإمكان حدوث المعجزات، وصحة الوحي النبوي، وقدرة اللـه على إحداث العالم وإفنائه... ولكن في قضية الجوهر الفرد مال الكندي إلى الموقف الأرسطي فأنكر القسمة بالفعل

1) ابن سينا، رسالة في أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبي الريحان البيروني، نشرة محي الدين الكردي، القاهرة 1917 ، ص130 - 131

2) ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق، محمد كرد علي، مطبعة الترقي، دمشق 1409/1988 ، ص44 - 45

3) الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، تحقيق، احمد فواد الأهواني، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، (د.ت)، ص87 - 88

وأثبت القسمة بالقوة على غرار أرسطو، يقول: " لايمكن أن يكون جرم أزلي ولا غيره ممّا له كمية أو كيفية لا نهاية له بالفعل وان لا نهاية له انما هو في القوة "([1]).

فالكندي لا يثبت الجوهر الفرد وينكر أن تكون الوحدة التي في الجزء حقيقية، ويتحدث عن الجزء وهو مطلع على الآراء السابقة عليه في هذا المجال لذلك نراه يفرق بين مشتبه الأجزاء ولا مشتبه الأجزاء على نحو ما تحدث انكساغوراس، يقول: " والجزء إما أن يكون جوهريا وإما عرضيا، والجوهري إما مشتبه الأجزاء، وإما لا مشتبه الأجزاء، والمشتبه الأجزاء كالماء الذي جزؤه ماء بكماله، وكل ماء فهو قابل للتجزئة، فجزء الماء إذ هو ماء بكماله كثير. واما لا مشتبه الأجزاء، أعني مختلف الأجزاء، فكبدن الحيّ الذي هو من لحم وجلد وعصب وعروق وأوردة ورئة وصفاق وحجب وعظم ومخ ودم ومرّة وبلغم... وجميع ماركب منه بدن الحيّ التي ليست بمشتبهة، وكل واحد ممّا ذكرنا من بدن الحيّ فقابل للتجزئة، فهو كثير أيضا. وأما الجزء العرضي فمحمول في الجزء الجوهري، أعني كالطول والعرض والعمق في اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحيّ، واللون والطعم وغير ذلك من الأعراض، فهو منقسم بانقسام الجوهري، فهو إذن ذو أجزاء فهو كثير أيضا. فالوحدة في الجزء أيضا ليست بحقيقية "([2]).

فالكندي إذن أنكر الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد وأثبت أنه ذو أجزاء وأن الوحدة فيه ليست وحدة حقيقية إلا عند اصحاب مذهب الجوهر الفرد وهم واهمون على رأي الكندي.

ورغم تأثره بمذهب الاعتزال ووضعه المؤلفات العديدة في مواضيع علم الكلام مثل "في أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لاجور فيها" و"في التوحيد" و"الرد على المنانية" و"الاستطاعة وزمان كونها"([3]) وهي من الموضوعات المشهورة التي عالجها شيوخ المعتزلة، رغم هذا التأثر فانه بقي في هذا الباب من الفلسفة الطبيعية وفيّا للفلسفة رافضا لفكرة تجزّي الجسم إلى أجزاء لا تتجزأ التي انتصر لها المتكلمون ودافعوا عنها وكفّروا الرافض لها وأخرجوه من الملة.

---

1) م. ن، ص 100

2) م. ن، ص 118

3) ابن النديم، الفهرست، ص 372

الفارابـــي: (ت339هـ/950م)

أنكر الفارابي كذلك وجود جزء لا يتجزأ ورأى أنه لا يوجد " مقدار ينتهـي بالقسـم إلى أن لا يكون له جزء، والأجسام ليست مركبة من أجزاء لا جزء لها. ولا يتأتى من الأجزاء التـي لا جـزء لها تأليف الجسـم ولا الحركـة ولا الزمـان، والأشـياء ذوات المقـادير، والأعـداد ذوات الترتيـب لا يجوز أن تحصل بالفعل بلا نهاية"([1]) ففي هذا النص ينفي الفارابي وجود أجـزاء لا تتجـزأ فضـلا عن تركيب الأجسام منها عن طريق التأليف. كما ينكر أن تكون الحركة مكوّنـة مـن أجـزاء كـما رأى المتكلمون، وكذلك أن يكون الزمان مكونا من آنات منفصـلة. وينفـي الانقسـام بالفعـل إلى مالا نهاية ويقول :" كل ما هو موجود بالفعل فهـو متنـاه، ولـو لم يكـن متناهيـا لكـان موجـودا بالقوة "([2]).

والفارابي له موقف معين من الجوهر الفرد، فهو يرفض عقلا وجود ماهية لا تتجـزأ لأن " كلّ ماكانت ماهيته غير منقسمة فهـو إمـا أن يكـون موجـودا لا يوجـد، وإمـا أن يكـون معنـى وجوده وأنه موجود شيئا واحدا، ويكون انه وجود وانه موجود معنى واحدا بعينه "([3]).

لذلك ينقد الفارابي تعريف المتكلمين للجوهر ويحذر مـن الـذهاب إلى مـا أثبتـوه خلافـا للمعنى الفلسفي للجوهر فيقول: " وليس ينبغي أن تخيل إلى نفسك معنـى الجـوهر انـه شـبه شيء ثخين مكتل مصمت أو صلب لأجل ما تسمعه مـن قـوم قـد اعتـادوا ان يقولـوا " انـه هـو القائم بنفسه " و" قوامه بنفسه" وأشـباه هـذه العبـارة التـي تخيـل في الجـوهر مـا لـيس هـو الجوهر المحمول الذي لا يحمل على موضوع أصلا إلا على طريق ماهو"([4]).

وهكذا تبدأ مع الفارابي الخصومة الفكرية حـول قضـية الجـوهر الفـرد بـين المتكلمـين والفلاسفة وتتخذ شكلا أساسه المواجهة والتحدي وإبطال مذهب الخصم بالحجج والأدلة.

ابن سينـــا: (ت428هـ/1037م)

واصل الشيخ الرئيس ابن سينا السير في الخطّ الذي رسـمه كـلّ مـن الكنـدى والفـارابي ومن قبلهما أرسطو ورفض فكرة الجوهر الفرد رفضا قاطعا ولم يفرق بين أن تكون الأجـزاء التـي قيل بها متناهيـة في الجسـم أو غـير متناهيـة يقـول: "مـن النـاس مـن يظـن أن كـل جسـم ذو

1) الفارابي، عيون المسائل، ضمن، الجمع بين رأيَي الحكيمين، مطبعة السعادة، مصر1335/1907 ،ص 27
2) الفا رابي ،رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها، ضمن ،الجمع بن رأيي الحكيمين، ص 25
3) الفارابي، كتاب الحروف، ص 117 و219
4) م .ن، ص 177

مفاصل تنضم عندها أجزاء غير أجسام تتألف منها الأجسام، وزعموا أن تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرًا، ولا قطعًا، ولا وهمًا، ولا فرضًا (...) ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف، ولكن من أجزاء غير متناهية"([1]).

فابن سينا يقصد المتكلمين ويتحاشى تسميتهم عمدا احتقارا لرأيهم السخيف حسب ظنه، ومع ذلك فقد عمل على إبطال هذين المذهبين في الإشارات، ولكن لمّاكان قوله موجزا هناك فإننا آثرنا ان نلجأ إلى كتاب النجاة إذ فيه يعرض ابن سينا هذه الآراء بوضوح ويناقشها ويطنب في الاستدلال على بطلانها في فصل بعنوان " فصل في تجوهر الأجسام" يقول فيه : "وللناس في الأجسام الطبيعية من جهة تجزّيها أقاويل كثيرة، فقائل يقول:إن الأجسام الطبيعية تتجزأ بالفعل والقوة تجزءا متناهيا، وهي مركبة من أجزاء لا تتجزأ إليها تنتهي القسمة، وقائل يقول:ان الأجسام الطبيعية لها أجزاء غيرمتناهية وكلها موجودة فيها بالفعل. وقائل ان الأجسام الطبيعية منها أجسام مركبة من أجسام إما متشابهة الصور كالسرير، وإما مختلفتها كبدن الحيوان، ومنها أجسام مفردة، والأجسام المركبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية وهي تلك الأجسام المفردة التي منها تركبت. وأما الأجسام المفردة فليس لها في الحال جزء بالفعل، وفي قوتها أن تتجزّى أجزاءغير متناهية كل واحد منها أصغر من الآخر وليس تنتهي البتة إلى جزء لا يتجزى وماوجد في كلا القسمين من الأجزاء فهو متناه... والرأيان الأوّلان باطلان"([2]).

وبراهين ابن سينا على إبطال هذين الرأيين كثيرة نورد منها مايلي:

- كل جزء مسّ جزءا فقد شغله بالمسّ، وكل ماشغل شيئا بالمس فاما ان لايدع فراغا عن شغله بجهة أو يدع، فكل جزء مسّ جزءا فاما ان يدع فراغا عن شغله او لايدع، ولكن إن كان يتأتى أن يماسّه آخر غير المماسّ الأوّل، فقد ترك إذن فراغا عن شغله وقد يتأتي أن يماسّه آخر غير المماسّ الأول فقد ترك إذا فراغا عن شغله وكل ماكان كذلك فممسوسه متجزّي الذات. فإذن كل جزء مسّ جزءا بهذه الصفة فممسوسه متجزي الذات. فإذن كل ما لا يتجزى لا يتماسّ إلا على سبيل التداخل، وكل ما لايتماس إلا على التداخل فلا يتأتى ان يتركب منه شيء أعظم منه بل جسم، فإذا الأجزاء الغير المتجزئة لا يتأتى أن يتركب عنها مقدار ولا جسم "([3]).

1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، مصر1957، 130/2- 135

2) ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ط2 ، مصر1357 / 1938 ، ص021

3) م. ن، ص 102

- لنفرض متحركا ومسافة، فنقول إن كانت أجزاء المسافة غير متناهية فلها نصف ولنصفها نصف وكذلك إلى غيرالنهاية بالفعل، وإن كان كذلك فقد يقطع المتحرك في زمان متناهي الطرفين أنصافا غير متناهية في أزمان متناهية، لكن التالي محال فالمقدم محال، فاذا كانت المسافة متناهية الأجزاء علم منها أن الأجسام متناهية الأجزاء"([1]).

فابن سينا ينفي أن تكون الأجسام مكوّنة من أجزاء متناهية بالفعل غير متجزئة أو من أجزاء غير متناهية ويرى أنه "من المحال أن يكون تأليف الأجسام من أجزاء لا تتجزأ. وقسمة الأجزاء لا تقف عند أجزاء لا تتجزأ، وليس يجب أن يكون للجسم قبل التجزئة جزء إلا بالإمكان، ويجوز أن يكون في الإمكان أحوال بلا نهاية، فإذن الأجسام لا ينقطع إمكان انقسامها بالتوهّم البتة، فأما تزييدها فإلى حدّ يقف عنده، إذ لانجد مادة غير متناهية ولا مكانا غير متناه"([2]).

وهو يبطل وجود الجواهر الفردة وامكانية تكوّن الأجسام منها ويتابع أرسطو في القول بان الجسم الطبيعي يتكوّن من المادة والصورة، ويثبت للأجسام لواحق هي الأعراض العارضة من المقولات التسع. ويفرق بين الصور وبين الأعراض، فالصورة تحل مادة غير متقومة الذات على طبيعة نوعها اما الاعراض فانها تحل الجسم الطبيعي الذي تقوّم بالمادة والصّورة وحصل نوعه. ويرى أن الأعراض هي بعد المادة بالطبع، والصور قبل المادة بالعلية. أما المادة والصورة فانهما قبل العرض بالطبع والعلية ([3]).

والمقارن لهذا المذهب بمذهب المتكلمين يلاحظ الفرق الشاسع بين ميل عقلية ابن سينا إلى التجريد الفلسفي وتبعيته لأرسطو بخلاف المتكلمين الذين يؤكدون على تحيّز جوهرهم وشَغْله للمكان حتى يكون جوهرا حسيا دالا على صانعه ومخالفا له.

ابن رشـــد: (ت 595هـ/1198م)

يوجّه ابن رشد نقده لفكرة الجزء الذي لا يتجزأ عند حديثه عن التدليل على وجود اللـه عند المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة، ويرى أن الأشاعرة وإن ذهبوا إلى أن التصديق بوجود اللـه تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل فإنهم لم يوفقوا في الكشف عن الأدلة البرهانية التي

1) م. ن، ص 104

2) ابن سينا،عيون الحكمة، تحقيق، عبد الرحمان بدوي، ط 2 ، دار القلم، بيروت 980 1، ص 25 - 26

3) ابن سينا ،النجاة، ص 99

أشار إليها كتاب الـلـه، وإنما جنحوا إلى استخدام أدلة أخـرى غلبـت عليهـا مسـحة مـن الجـدل والصعوبة، إذ قامت طريقتهم على بيان أنّ العالم حـادث، وانبنـى عنـدهم حـدوث العـالم عـلى القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، ورأوا أن الجزء محـدث. فالأجسـام المتركبـة منـه إذن محدثة بحدوثه. ولكن طريقتهم التي سلكوها في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجـزأ وهـو الـذي يسمّونه الجوهر " طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضـة في صـناعة الجـدل فضـلا عـن الجمهـور، ومـع ذلـك فهـي طريقـة غـير برهانيـة ولا مفضـية بيقـين إلى وجـود البـاري سبحانه"([1]).

ويوجه ابن رشد نقده إلى مقدماتهم الثلاث في حدوث العالم وهي :

- ان الجواهر لا تنفك عن الأعراض أي لا تخلو منها.
- الأعراض حادثة.
- مالا ينفكك عن الحوادث حادث.

ويهمّنا من هذا النقد نقده للمقدمة الأولى إذ فيها يوجه اعتراضاته عـلى فكـرة الجـوهر الفرد. يقول ابن رشد: " فان هم عنوا بقولهم إن الجواهر لاتتعرى من الأعراض الأجسـام المشـار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة. ولكن إن عنـوا بـالجوهر الجـزء الـذي لاينقسـم وهـو الذي يريدونه بالجوهر الفرد ففيها شك ليس باليسير، وذلك ان وجود جوهر غير منقسـم لـيس معروفا بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخلـيص الحقّ منها، وانما ذلك لصناعة البرهان"([2]).

ثم يُعرّض ابن رشد بأدلتهم ويرى أنها ضـعيفة لأنهـا لا تقـوم عـلى البرهـان وإنمـا تقـوم على الخطابة والجدل. فاستدلالهم المشهور هـو أن الفيـل إنمـا هـو أعظـم مـن النملـة لأن فيـه من الأجزاء أكثر مما فيها، وهذا دليل عندهم على أنه ليس واحدا بسيطا وإنما هو مؤلّـف مثلـه مثل النملة من أجزاء لا تتجزأ، وإذا فسد الجسم فإليها ينحلّ وإذا تركّـب فمنهـا يتركّـب. وهـذا خطأ لا يقبله عقل ابن رشـد الـذي يـرى أن"الغلـط دخـل علـيهم مـن شـَبه الكميـة المنفصـلة بالمتصلة. فظنوا أن مايلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة، لكن ذلك انما يصدق في العـدد، أعنـي أن نقول: إن عددا أكثر من عدد من قِبل كثرة الأجـزاء الموجـودة فيـه أعنـى الوحـدات. وأمـا الكـمّ المتصل فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول في الكمّ المتصل: إنه أعظم وأكبر، ولانقول: إنه أكـثر وأقل. ونقول في العدد: إنه أكثر وأقلّ ولا نقول: أكبر وأصغر. وعلى هذا القول: " فتكـون الأشـياء

1) ابن رشد، الكشف عـن منـاهج الأدلـة في عقائـد الملـة، تحقيـق، محمـود قاسـم، ط3، مكتبـة الانجلـو المصرية، القاهرة (د.ت)، ص136

2) م. ن، ص 138

كلها أعدادا ولا يكون هنـاك عظـم متّصـل أصـلا فتكـون صـناعة الهندسـة هـي صـناعة العـدد بعينها"([1]).

وعلى هذا فان أدلّة المتكلمين متشعّبة وعويصـة وتُـدخل مـن الشـكوك مـا لايمكـن أن يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامّـة، ولـو كلـف الجمهـور العلـم بهذه الطرق لكان من باب تكليف ما لايطاق. ثم إنّ هـذه الطـرق التـي عمـد اليهـا المتكلمـون ليست " برهانية صناعية وليست شرعية"([2]) فاما انها ليست برهانية فإنها لا تقوم عـلى الحجـة العقلية والبرهان المنطقي، واما انها ليست شرعية فلأن اللـه وإن أمرنـا بـإعمال العقـول فلـيس على هذا الشكل الذي قرره المتكلمون. وهكذا تصبح طريقة المتكلمين طريقـة فاسـدة لا تصـلح للعلماء ولا للعامة.

موسى بن ميمــون: (ت 603هـ / 1205 م)

عرض الفيلسوف القرطبي الأندلسي موسى بن ميمون مذهب المتكلمين في الجوهر الفرد في كتابه " دلالة الحائرين" في اثنتي عشرة مقدمة هي كـالآتي - المقدمـة الأولى: اثبـات الجـوهر الفرد

- المقدمة الثانية: وجود الخلاء
- المقدمة الثالثة: أن الزمان مؤلف من آنات
- المقدمة الرابعة: أن الأعراض موجودة
- المقدمة الخامسة :الجوهر الفرد تقوم به تلك الأعراض ولا ينفك منها
- المقدمة السادسة:أن العرض لا يبقى زمانين
- المقدمةالسابعة: اعتقادهم ان اعدام الملكات معـان موجـودة في الجسـم زائـدة عـلي جوهره، فهي أعراض موجودة ايضا فهي تخلق دائما كلما ذهب شيء خلق شيء ([3])
- المقدمة الثامنة: ليس ثمة غير جوهر وعرض

1) م. ن، ص 139

2) م. ن، ص 149

3) وبيان ذلك كما يوضحه ابن ميمون في شرح المقدمة السابعة أنهم لا يرون أن السكون هو عدم الحركة ولا أن الموت عدم الحياة ولا أن العمى عدم الإبصار، ولا كل ما شـابه هـذا مـن اعـدام الملكـات بـل حكـم الحركة والسكون عندهم حكم الحرارة والبرودة، فكما أن الحرارة والبرودة عرضان موجودان في الموضوعين، الحار والبارد، كذلك الحركة عرض مخلوق في المتحرك والسـكون عـرض يخلقـه اللــه في السـاكن ولا يقـيم زمانين. فهذا الجسم الساكن عندهم قد خلق اللـه السكون في كـل جـزء مـن أجزائـه وكلـما عـدم سـكون خلق سكون طالما ذلك الشيء الساكن ساكنا .

- المقدمة التاسعة: أن الأعراض لا تحمل بعضها بعضا.

- المقدمة العاشرة :أن كلّ ما هومتخيّل فهو جائزعند العقل

- المقدمة الحادية عشرة: أن وجود ما لا نهاية له محال على أي حال كان

- المقدمة الثانية عشرة: الحواسّ تخطىء فلا تؤخذ مطلقة مبادىء برهان.

ثم يشفع ابن ميمون تفصيل الكلام في هـذه المقـدمات بمنـاظرة بـين مـتكلم وفيلسـوف رأينا أن نوردها كما هي لأهميتها: " قال المتكلم لفيلسوف: لأيّ شيء وجدنا هذا جسم الحديـد في غاية الصلابة والشدة وهو أسود، وهذا جسم الزبد في غاية اللين والرخاوة وهو أبيض؟

جاوبه الفيلسوف بأن قال: إن كل جسم طبيعي له نوعان مـن الأعـراض أعـراض تلحقـه من جهة مادته كمثل مـا يصـحّ الإنسـان ويمـرض، وأعـراض تلحقـه مـن جهـة صـورته كتعجـب الإنسان وضحكه. ومواد الأجسام المركبة تركيبـا أخـيرا مختلفـة جـدا بحسـب الصـور المخصصـة للمواد. حتى صار جوهر الحديد خـلاف جوهرالزبـد وتـبعهما مـن الأعـراض المختلفـة مـاتراه. فالشدة في هذا واللين في هذا أعراض تابعة لاختلاف صورهما، والسـواد والبيـاض أعـراض تابعـة لاختلاف موادهما الأخيرة. فنقض المتكلم هذا الجـواب كلّـه بتلـك المقـدمات التـي لـه عـلى مـا أصف لك وذلك أنه يقول: لاصورة موجودة، كما تزعم أصلا، تقوّم الجوهر حتى تجعلها جـواهر مختلفة بل الكلّ أعراض كما بينا من قولهم في المقدمـة الثانيـة، ثـم انـه يقـول: لا اخـتلاف بـين جوهر الحديد وجوهر الزبد والكل مؤلف من جـواهر أفـراد متماثلـة كـما بيّنـا مـن آرائهـم في المقدمة الأولى التي يلزم عنها ضرورة المقدمة الثانية والثالثة كـما بيّنـا. وكـذلك المقدمـة الثانيـة عشرة محتاج إليها في إثبات الجوهرالفرد، ولا يصحّ أيضا عند المتكلم أن تكون أعراض مـا تخـص هذا الجوهر حتى يكون بها مهيئا مستعدا لقبول أعراض ثوان لان لا يحمل عنـده عـرضٌ عرضًـا كما بيّنا في المقدمة التاسعة، ولاللعرض بقاء كما بيّنا في المقدمة السادسة.

فاذا صحّ للمتكلم كل ما أراد بحسب مقدماته. وكان الحاصل من ذلك أن جـواهر الزبـد والحديد جواهر واحدة متماثلة، ونسبة كل جوهر منها إلى كل عـرض نسـبة واحـدة، ومـا هـذا الجوهر أولى بهذا العرض من هذا وكما أنّ هذا الجوهر الفرد ما هو بـأن يتحـرك أولى منـه بـأن يسكن. كذلك ما جوهر منها أولى بأن يقبل عرض الحياة أو عـرض العقـل أوعـرض الحـسّ مـن جـوهر آخـر، وكـثرة الجـواهر وقلتهـا لا تزيـد في ذلـك شـيئا، اذ العـرض انمـا وجـوده في كـل

جوهروجوهر منها كما بيّنا من قولهم في المقدمة الخامسة فيلزم بحسب هـذه المقـدمات كلهـا أن ما الإنسان أولى بأن يعقل من الخنفس"([1]).

يقصد ابن ميمون أن فكرة تماثل الجواهر الفـردة وقبولهـا لـنفس الأعـراض تـقضي عـلى الفوارق بين الموجودات ولا تبقي لنا أية حجـة في أن يكـون الإنسـان مـثلا أعقـل مـن الحيـوان، لذلك فان مـذهب المتكلمـين مـذهب سـخيف عنـده وهـو يـؤدي إلى " إبطـال جميـع بـراهين الهندسة وحجج العقول والمبرهنات "([2]) بل إن المتكلمين قد أبطلوا حسب رأيه طبيعـة الوجـود وغيروا فطرة السماوات والأرض إذ زعموا أنّ تلك المقـدمات تمكـنهم مـن البرهنـة عـلى حـدوث العالم، ولكنهم عجزوا عن البرهنة على الحدوث وأتلفوا عـلى ابـن ميمـون بـراهين وجـود اللــه ووحدانيته ونفي الجسمانية إذ البراهين التي يبيّن بها جميع ذلك إنما تؤخـذ مـن جملـة طبيعـة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل خلافا لمـا ذهبـوا إليـه. وهـذا مـا لم يدركـه المتكلمون فكانوا كالمستفرّ من الرمضاء إلى النار على حدّ تعبيرابن ميمون ([3]).

نفاة الجوهر الفرد من المتكلمين:

هشام بن الحكم :

لئن اعتبر ابو الهذيل العلاف شيخ المثبتين للجزء الذي لا يتجزأ فـإن هشـام بـن الحكـم هو أوّل من نفاه في الفكر الإسلامي وقد سبق في ذلـك النظـام والفلاسـفة المسـلمين، وللنـاس في هشام رأيان مختلفان :

فقد رأى خصومه أنه كان ملحدا دهريا، ثم انتقل إلى الثنوية والمانية، ثم غلبـه الإسـلام فدخل فيه كارها فكان قوله في الإسلام بالتشبيه والرفض ([4]). ورأى أنصاره خلافا لذلك أنه عظيمٌ جليل القدر ودليلهم على رأيهم شهادة الإمام الصادق (ت148هـ/765م) فيه، إذ يقول :" هشـام بن الحكم رائد حقنا، وسائق قولنا، المؤيد لصدقنا، والدامغ لباطل أعدائنا، مـن تبعـه وتبـع أثـره تبعنا، ومن خالفه وألحد فيه فقد عادانا وألحد فينا"([5]).

---

1) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق، حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينيـة تركيـا، (د.ت) ،208/1 ـ 209

2) م. ن، 1 / 199

3) م. ن، 1 / 228

4) ابوالحسين الملطي، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، تحقيق، محمد زاهد الكـوثري، مصر 1368 / 1949، ص 31

5) عبد اللـه نعمة، فلاسفة الشيعة، ص 624

ولذلك يعتبره أنصاره من أعلم أهل القرن الثاني في علم الكلام والحكمة الإلهيـة وسـائر العلوم العقلية والنقلية. كان مبرزا في الفقه والحديث مقدما في التفسير وسائر العلوم والفنـون، وهو ممن فتق الكلام في الإمامة وهذب المذهب بالنظر. كما كان يروي عـن الصـادق والكـاظم وله عندهم جاه لا يحيط به الوصف، وحتى إن اتبع الجهم في أول امره فإنه قـد لقـي الصـادق بعد ذلك فاستبصر بهديه ولحق به ثم بالكاظم ففاق جميع أصحابهما ([1]).

والحقيقة أن مكانة هشام ليست هامة عند أتباعه فقط وإنما هي مكانة هامة في الفكـر الإسلامي عامة، فالرجل قد أثر في اتباعه وفي خصومه على حدّ السواء، وكان هـذا التـأثير بقبـول آرائـه وأفكـاره وتبنّيهـا أو بـالاعتراض عليهـا ومناقشـتها ونفيهـا. ويهمنـا مـن آرائـه رأيـه فى الجوهرالفرد.

يروي لنا الأشعرى اختلاف الروافض في الجزء فيقول: " وهم فرقتان، فالفرقة الأولى مـنهم يزعمون أن الجزء يتجزأ أبدًا، ولا جزء إلا وله جزء، وليس لذلك آخر إلا مـن جهـة المسـاحة وان لمساحة الجسم آخرا وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ، والقائل بهذا القول "هشام بـن الحكـم " وغيره من الروافض. والفرقة الثانية منهم يقولون إن لأجزاء الجسم غاية من باب التجـزؤ، ولـه أجزاء معدودة لها كلّ وجميعٌ، ولو رفع الباري كل اجتماع في الجسم لبقيـت أجـزاؤه لا اجـتماع فيها. ولايحتمل كل جزء منها التجزؤ "([2]).

وبهذا القول الذي أثبته هشام يبدا الصراع داخل الدائرة الكلاميـة بـين المثبتـين للجـوهر الفرد بقيادة العلاف والنفاة له بقيادة هشام. وقد كان الرجلان متعـاصرين مـما يجعلنـا نخـرج بنتيجة هامة وهي أن دائرة الكلام دائرة فكرية خصبة وثرية ورافضة لآحادية الفكـر وللوثوقيـة والاتجاه الواحد. فهشام بن الحكم إذن قد رفض القول الذي أقره العلاف وتابعه عليه كثير مـن المسلمين وصرّح بأن الجزء يتجزأ أبدًا ولا غاية لتجزيه.

ولكن أيّ نوع من التجزّي هذا الذي يقصده هشام ؟ إذا نظرنا في النصـوص المتبقيـة لنـا في هذا المجال وجدناها قليلة جدا، وهي إلى جانب قلتها صامتة لا تكاد تفيدنا شيئا. ولـئن ألـزِم النظام فيما بعد إلزامات عديدة وجهها إليه أنصـار الجـوهر الفـرد فإننـا لم نعـثر عـلي إلزامـات موجهة لهشام في خصوص الجوهر الفرد، ولكن النصّ الذي أورده الاشعري يحمل لنا قرينـة قـد تعيننا بعض الشيء وهي قوله في آخر النصّ متحدثا عن الفرقة الثانية من الروافض التـي تثبـت

---

1) شرف الدين الموسوي، المراجعات، دار الصادق للمطبوعات، بيروت 1393 هـ ص 10

2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 1/ *130* - 132

الجزء "... ولا يحتمل كل جزء منها التجزؤ"، وقد أثبت هذا الكلام بعد الحديث عن هشام مباشرة لذلك يمكن أن نستنتج أنّ هشاما قال بخلاف ذلك أي أن الجزء " يحتمل التجزؤ" فيكون مذهبه هو تقريبا مذهب أرسطو والفلاسفة المسلمين فيما بعد أي أن الجسم قابل للتجزؤ عن طريق القوة والإمكان وهو ما عبر عنه الأشعري هنا "بالاحتمال" أي أنها مجرّد قسمة ذهنية لا يمكن أن تتحقق بالفعل.

ولكن البعض يرى أن قول هشام بنفي الجزء الذي لا يتجزأ قد يكون تأثر فيه بالرواقين وذلك عن طريق أبي شاكر الديصاني ([1]) صاحب النزعة الإلحادية في الإسلام الذي تتلمذ عليه هشام ولا يستبعد بحال أن يكون قد أخذ عنه كثيرا من الآراء ذات النزعة الحسية المادية كالقول بجسمية الأعراض وبنفي الجزء وغير ذلك، كما يمكن أن يكون هشام أخذ هذه الآراء عن السمنية ([2]) الذين كانوا منتشرين في العراق ([3]) وكان له بهم اتصال عن طريق المناظرات، ولكن يبقي هذا القول مجرد افتراض وتخمين كذلك، وهو إن صح فإنه يجعل هشاما متابعا للرواقيين الذين أثبتوا القسمة بالفعل لا لأرسطو الذي أثبت القسمة بالقوة. هكذا يبقى مذهب هشام غامضا وفي حاجة إلى مزيد التوضيح.

بقي أن نشير إلى نقطة هامة في مذهب هشام وهي القول بالطفرة. روى الأشعري أن "أصحاب هشام بن الحكم فيما حكاه زرقان يقولون: إن الجسم يكون في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني"([4]) وهذا هو معنى الطفرة، ولكن البغدادي يروي لنا أن الطفرة " لم يسبق إليها وهم أحد قبل النظام"([5]) وقد قال بها محاولة للتخلص من إلزام ألزمه له الخصوم وملخصه: لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبت على البقلة لا تنتهي إلى طرفها، فأجاب النظام بأنها تقطع البعض وتطفرالبعض الآخر. وهذا الإلزام لم نجده موجها إلى هشام، فما الذي دعاه إلى القول بالطفرة؟

---

1) ابو شاكر الديصاني (154- 222 م) كان سريانيا قدم من فارس إلى الرهاء وأخذ اسمه من نهر ديصان الذي يروي الرهاء. واعتنق المسيحية إلا انه قال بإلهين للنور والظلمة، ومهدت الديصانية لظهور المانوية وهي أكبر غنوص حارب الإسلام وتغلغلت بعض أفكارهم إلى تعاليم بعض شيوخ الإمامية كهشام بن الحكم.

2) السُّمَنية، بضمّ السين وفتح الميم المنسوب إلى سومنات، وهم قوم من عبدة الأوثان، قائلون بالتناسخ، وبأنه لا طريق للعلم سوى الحس.

3) عبد الله نعمة، هشام بن الحكم أستاذ القرن الثاني في الكلام والمناظرة، (د.م)، 1378 / 1959، ص84 .

4) الأشعري، مقالات الإسلاميين 133/1

5) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 113

الحقيقة أننا نرى أن هشاما لم يقل بالطفرة وإنما أصحابه هم الذين تابعوا النظام وقالوا بها ولنا على هذا الرأي دليلين اثنين :

- الأول: أن الأشعري في نصّه لايقول:"قال هشام "وانما يقول :" أصحاب هشام ".

- الثاني: وهو الأهمّ ماورواه ابن متويه في التذكرة وهو قوله: " وحُكِيَ أن هشاما كان يذهب في الجزء مذهب النظام، فلماالتجأ إلى القول بالطفر، قال هشام: إن كان لايمكن إثبات تجزي الجزء إلا بارتكاب القول بالطفر فيجب أن يكون ذلك قولا فاسدا وترك مذهبه. وجرى الكلام بينه وبين الشيخ أبي الهذيل في الطفر فقال: " لو كانت النملة إنما تقطع البعض وتطفر البعض لوجب إذا ألطخنا رجلها بالسواد أن لا يظهر الخط على الاستواء ،بل يكون موضع الطفر خاليا من السواد، وكذلك يجب فيما يقطع بالسكين وغيره "([1]).

فهذا النصّ هامّ وتتمثل أهميته في كونه لكاتب معتزلي ولا بدّ أن يكون عارفا بمذاهب المعتزلة معرفة جيدة، وهو يقول إنّ هشاما هو الذي كان يتابع النظام في نفي الجزء بخلاف ما يذكره البغدادي من كون النظام قد أخذ هذه الفكرة عن هشام. وهو وان تابعه في نفي الجزء فقد رفض قوله بالطفرة ورأى أنها قول فاسد بل وترك هذا المذهب أصلا واستدل في كلامه مع العلاف على بطلانها، ونحن نرجح لأجل هذا أن يكون أصحاب هشام هم الذين قالوا بها بعده متابعة للنظام. أما كلام هشام في الطفر فقد استغله ابن متويه ليلزمه بطلان التجزى إلى ما لا نهاية، قال ابن متويه: " على أن القدر الذي اعترف بقطعه يجب أن لا تصير النملة قاطعة له لانه غيرمتناه، فما لزم في الجسم كله لازم في البعض"([2]).

إبراهيم النظام :

يعتبر النظام أَلدَّ خصوم الجوهر الفرد من المعتزلة، فقد نفى بشدة وجود جزء لايتجزأ وقال: لا جزْء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف. وان الجزء جائز تجزئته أبدا ولاغاية له من باب االتجزؤ"([3]). هذا ماروواه عنه الأشعري وشفعه بقوله: "وقال بعض المتفلسفة: إن الجزء يتجزأ ولتجزئته غاية في الفعل، فأما في القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية".

1) ابن متوية، التذكرة، ص 169

2) م. ن، ص 169

3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 17

أما الخياط فإنه يقول مبينا موقف النظام: " أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لاتتجزأ وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين "([1]) ويضيف :" لما لم يجد (ابراهيم) جسما من الأجسام إلا وهو متناه في مساحته وذرعه محتمل للقسمة والتنصيف قضى على أن كل جسم منها هذا سبيله"([2]).

وأما الشهرستاني فانه يورد على عادته في منهجه المقارن مذهب النظام فيقول: " انه قد وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لايتجزأ "([3]) دون أن يعين هؤلاء الفلاسفة أو يسميهم.

وفي الجملة فقد اهتم النظام ببحث هذه المسألة بل وألـّف فيها كتابا اقتبس منه الأشعرى في مقالاته حيث يقول: " وحكى النظام في كتابه " الجزء " أن زاعمين زعموا أن الجزء الذي لا يتجزأ شيء لا طول له ولا عرض له. .. "([4]) ولم يقتصر النظام في كتابه على إيراد أقوال غيره وانما أفاد في هذا الباب وأورد آراء له ذات بال في نفي الجزء طبعا. يقول الخياط : " وله في هذا الباب مسائل لا يقدر على حلها وكسرها صاحب الكتاب (يعني ابن الراوندي) ولا أمثاله، وإنما يقدر على حلها وكسرها من خالفه في هذا الباب من المعتزلة، والدليل على ذلك أنك لا تجد على إبراهيم حرفا واحدا في الجزء إلا للمعتزلة فقط "([5]).

إذن فالخصومة بين النظام وبين المعتزلة في هذه المسألة كانت على أشدها :غالبية المعتزلة تثبت الجزء والنظام ينفيه ويورد لنفيه الأدلة والبراهين ويؤلف في ذلك الكتب بل ويسخر ممن أثبت جزءا لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق. .. ويرى أنه لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف. وأن الجزء جائز تجزئته أبدًا، ولا غاية له من باب التجزؤ. وهكذا مثّل النظام في دائرة الاعتزال قطبا له شأنه. المعتزلة كلها تقريبا في شقّ وهو وحده في شقّ، ولكن هذا لم يمنع مذهبه من الظهور ولو لم يكن له شأن لاستطاع مشائخ المعتزلة مجتمعين أن يقضوا عليه، ولكن المذهب انتشر ووجد أنصارا. يقول ابن حزم: "وذهب النظام وكلّ من يحسن القول من الأوا ئل إلى أنه لا جزء وإن دقّ إلا وهو يحتمل التجزّي أبدًا بلا نهاية، وانه ليس في العالم جزء لا يتجزأ وان كل جزء انقسم إليه فهو جسم أيضا وإن دق أبدًا"([6]).

1) الخياط، الانتصار، ص 32
2) م. ن، ص 32
3) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 55
4) الأشعري، م. ن، 2 / 15
5) الخياط ،م.ن، ص 32
6) ابن حزم ،الفصل، 5 / 32

بقي الآن أن نعرف أيّ نوع من القسمة يقول بها النظام، أي هل يقول بقسمة بالقوة أم بقسمة بالفعل ؟

الأدلة في هذا المجال متضاربة :

فالأشعري في عرضه لموقف النظام لم يبين فيما إذا كان يقول بقسمة بالقوة أم بقسمة بالفعل رغم أنه كان يميز بين القوة والفعل بدليل أنه أورد بعد رأي النظام مباشرة رأي بعض المتفلسفة الذين ينكرون القسمة بالفعل ويقولون بانقسام الجزء بالقوة والإمكان إلى ما لانهاية، ونحسب الاشعري قد فهم أنه يقول بقسمة بالقوة لأنه درج في كتابه أن يقارن بين كل قول لمعتزلي وشبيهه من الفلسفة. ولكننا نجد في كتاب الانتصار للخياط نصّا يفيد أنه كان يقول بقسمة بالقوة، يقول الخياط:" وإنما أنكر ابراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جزء من الاجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين ([1]) وكثيرا ما تفيد القسمة بالوهم عند الفلاسفة القسمة بالقوة.

كما نجد ابن حزم يتبنى رأي النظام ويدافع عنه بشدة. وعبارات ابن حزم واضحة في أنه فهم من قسمة النظام القسمة بالقوة اذ يقول في نصه الآنف الذكر :" ذهب النظام. .. إلى أنه لا جزء وإن دقّ إلا وهو يحتمل التجزي أبدا بلانهاية".

أما الشهرستاني فإنه لا يزيد على أن يقول "إنه وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لايتجزأ" ([2]). ويقول البغدادي: "الفضيحة العاشرة من فضائحه قوله بانقسام كل جزء لا إلى نهاية، وفي ضمن هذا القول إحالة كون اللـه تعالى محيطا بآخر العالم عالما به"([3]). ولا نجد في هذا القول مايؤكد لنا أي قسمة يقول بها ولو أنه يستند إلى دليل العلاف في تناهي الموجودات لإثبات إحاطة علم اللـه بها.

وفي الجملة فإن أغلب هذه النصوص ترجح القسمة بالقوة بدليل العبارات الواردة فيها مثل القسمة بالوهم، واحتمال التجزي، والوهم والاحتمال لا يكونان فعلا، هذا إضافة إلى ربط قول النظام بأقوال الفلاسفة عند الشهرستاني والبغدادي والأشعري، والفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو يقولون بالقسمة بالقوة، يقول أرسطو: " من الصعوبة الكبرى افتراض أن الجسم قابل للقسمة إلى ما لانهاية وأنه من الممكن تحقيق هذه القسمة، فماذا يبقى في الواقع في

1) الخياط ،الانتصار، ص32

2) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 55

3) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 123

الجسم الذي يمكن أن يخلص من قسمة كهذه؟ فإذا افترض أن شيئا قابلا للقسمة مطلقا وأنه يمكن حقيقة قسمته هكذا فلايكون من المحال في شيء أنه أمكن قسمته مطلقا مع أنه لم يقسم في الواقع ولا أنه قد قسم فعلا"([1]).

ويوافق هذا القول ماأثبته الأشعري بعد رأي النظام مباشرة من قول بعض المتفلسفة "إن الجزء يتجزأ ولتجزئته غاية في الفعل فأما في القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية"([2]). فهل يكون الأشعري قد أدرك معنى ما ذهب إليه النظام فوجده مطابقا لقول أرسطو ؟ هذا ممكن جدا، وهو إن صحَّ فإنه يدلّنا على قوة في فهم النظام وإدراكه لمذاهب الفلاسفة حيث كان الوحيد من بين المتكلمين الذي استطاع أن ينفذ إلى مذهب أرسطو ويفهمه. ولكن هل يمكننا أن نقتنع بهذا وأن نقف عند هذه النتيجة ونقول إن النظام كان يقول بقسمة بالقوة ؟

هذا صعب جدّا لأننا نجد من جهة أخرى ما يعارض ما وصلنا إليه إلى حدّ الآن، فقد " كلّمه أبو الهذيل في هذه المسألة فقال: لو كان كلّ جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبت على البقلة لا تنتهي إلى طرفها، فقال: إنها تطفر بعضا وتقطع بعضا"([3]).

فهذا اعتراضٌ اعترَض به أبو الهذيل على النظام فردّ عليه هذا الأخير بالطفرة، والطفرة "هي أنه يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني"([4]) ويقول الشهرستاني في توضيح موقف النظام من الطفرة: " وأحدث القول بالطفرة لما ألزِم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لايتناهي، وكيف يقطع مايتناهى مالا يتناهى؟ قال يقطع بعضها بالمشي وبعضها بالطفرة، وشبّه ذلك بحبل شدّ على خشبة معترضة وسط البئر طوله خمسون ذراعا وعليه دلو معلق وحبل طوله خمسون ذراعا علق عليه معلاق، فيجريه الحبل المتوسط فان الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعا في زمان واحد وليس ذلك إلا أن بعض القطع بالطفرة"([5]).

ولا نستطيع أن نفهم من هذين الاعتراضين إلا أن الخصوم قد فهموا من القسمة التي يقصدها النظام القسمة الفعلية وإلا ما سألوه هذا السؤال إطلاقا ذلك أن القسمة إذا كانت

1) أرسطو، الكون والفساد، ك 1 ب2 ف 10
2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 /17
3) أبو المظفر الاسفراييني، التبصير في الدين، تحقيق، محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، مصر، ومكتبة المثني، بغداد 1374/ 1955، ص 68
4) الأشعري، مقالات الاسلاميين، 2 / 19
5) الشهوستاني، الملل والنحل، 1 / 56

احتمالية وبالقوة فلا داعي لأن يلزمه الخصوم مشي نملة من طرف الصخرة إلى طرفها الآخر فهذا محال وغير وارد مع قول النظام بتناهي الأجسام في المساحة والذرع وإلا أصبح الأمر مجرد عبث وجدال عقيم لا يخضع لمنطق.ثم إن الطفرة كما صوّرها النظام وخاصة في مثال الخشبة والبئر مثال واقعي محسوس ممّا يزيدنا يقينا في أنّ الخصومة كانت قائمة حول التجزئة الفعلية.

ويورد ابن حزم اعتراضين آخرين يؤكدان هذا الذي قلنا، أوّلهما قولهم أيّما أكثر أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلة، وأيما أكثر أجزاء الخردلة أو أجزاء الخردلتين؟

قالوا: فإن قلتم بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل صدقتم وأقررتم بتناهي التجزي وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وإن قلتم ليس أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة كابرتم العيان لأنه لا يحدث في الخردلة جزء إلا ويحدث في الخردلتين جزآن وفي الجبل أجزاء.

وثانيهما قولهم: هل لأجزاء الخردلة كُلّ أم ليس لها كلّ، وهل يعلم اللـه عدد أجزائها أم لايعلمه ؟ فإن قلتم لا كُلّ لها نفيتم النهاية عن المخلوقات الموجودات وهذا كفر، وإن قلتم إن اللـه تعالى لايعلم عدد أجزائها كفرتم. وإن قلتم إن لها كلاّ وإن اللـه تعالى يعلم أجزاءها أقررتم بالجزء الذي لا يتجزأ"([1]).

ونجد ردّ النظام على الاعتراض الأول عند الخياط الذي يقول: " إن ابراهيم يزعم أن الجبل إذا نصف بنصفين ونصفت الخردلة بنصفين فنِصفـا الجبل أكبر من نصفيْ الخردلة، وكذلك إن قُسمَا أرباعًا وأخماسًا وأسداسًا، فأرباعُ الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها"([2]).

وفي الردّ كما في الاعتراض إشارة واضحة إلى القسمة الفعلية ولا أدلّ على ذلك من مقارنة أجزاء الجبل بأجزاء الخردلة وإمكانية تقسيم الجبل والخردلة بل ومشاهدة ماينتج عن هذا التقسيم من أجزاء نراها ونقارن بينها. فالخصوم رأوا أن عملية التقسيم قد تحصل وأن النتيجة هي الوقوف عند جزء لا يتجزأ تتكون منه الخردلة والجبل ويكون في الجبل أجزاء أكثر ممّا في الخردلة وإلا أصبح الجبل مساويا للخردلة لان ما لانهاية له يساوي مالا نهاية له. في حين رأى

1) ابن حزم، الفصل، 5 / 93 - 94

2) الخياط، الانتصار، ص 34

النظام أن القسمة لا تقف عند حدّ وأن أنصاف الجبل وأرباعه وأخماسه وأسداسه تبقي دوما أكبر ليبقي الجبل أكبر.

وأمّا الاعتراض الثاني فإنه يقوم على قول أبي الهذيل المتعلق بالمخلوقات فإن لها كُلاّ وبَعضًا وغايةً أي أنها متناهية وذلك لإثبات إحاطة علم اللـه بالموجودات. وهذا الدليل للعلاف فيه مايُشعر بأن الخصومة كانت حول القسمة بالفعل وإلا لما وقع الاعتراض عليه بمثل هذا الكلام لأن القسمة إن كات احتمالية فإنها تبقى في مستوى نظري ذهني دون أن تتعارض مع إحاطة علم اللـه بالمخلوقات.

وهكذا يبقى مذهب النظام غامضا يحتمل هذا المعنى وذاك دون أن نجد المرجّح الكافي للجزم بأنه قصد هذه القسمة أو تلك ولعلّ قول بينيسPines في هذا المجال يعبّر عن هذه الحيرة إذ يقول: " يكاد يكون من غير الممكن أن نعرف رأي النظام على حقيقته بالاستناد إلى هذه المعلومات التي انتهت إلينا، على أن مذهبه في الطفرة وإجابته عن السؤال في أمر انقسام الخردلة والجبل تجعلنا نفترض أنه لم يكن بين يديه ما أجاب به الفلاسفة للخروج من المأزق حين قالوا إن عدم التناهي في الانقسام إنما هو بالقوة، والأشبه أن آراء النظام لم تكن محددة في هذا الموضوع لكنها اتخذت الصيغ المعروفة عند المتأخرين"([1]).

نفاة الجوهر الفرد من السلفيين:

ابن حزم:

كان ابن حزم خصما عنيدا للمتكلمين وكان يعتبر آراءهم ومذاهبهم شُنعا وحماقات ([2]) يجب رفضها وإبطالها والتبرؤ منها. أما قولهم بالجزء الذي لايتجزأ فإنه ليس إلا دعوى لا تقوم على برهان وأدلتهم عليه هي مجرّد مشاغب وتمويهات على العقول.

يقول ابن حزم: "ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحلّ إلى أجزاء صغار لا يمكن البتة أن يكون لها جزء، وأن تلك الأجزاء جواهر لا أجسام لها، وذهب النظام وكلّ مَن يُحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دقّ إلا وهو يحتمل التجزي أبدًا بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ، وان كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضا وإن دق أبدًا"([3]).

1) محمد عبد الهادي أبو ريدة، ابراهيم بن سيار النظام، ص 125
2) ابن حزم، الفصل، 4 / 179 – 188 – 192 – 204 - 208.
3) م. ن، 5 / 92

ففي هذا النصّ ينفي ابن حزم ماأثبته المتكلمون من وجود جزء لا يتجزأ ويميل إلى قول النظام والفلاسفة السابقين عليه فيستحسن قولهم ثم يستعرض أدلة المتكلمين فيبطلها واحدا بعد الآخر.

يقول: " وعمدة القائلين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ خمس مشاغب:

فأوّل مشاغبهم أن قالوا أخبرونا إذا قطع الماشي المسافة التي مشى فيها فهل قطع ذا نهاية أو غير ذي نهاية ؟ فإن قلتم قطع غير ذي نهاية فهذا محال، وإن قلتم قطع ذا نهاية فهذا قولنا... والاعتراض الثاني أن قالوا لا بدّ أن يلي الجرم من الجرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه. قالوا وهذا إقرار بجزء لا يتجزأ... والاعتراض الثالث أن قالوا هل ألّف أجزاء الجسم إلا اللـه تعالى فلا بدّ من نعم. قالوا فهل يقدر اللـه على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ولا تحتمل تلك الأجزاء التجزي أم لا يقدر على ذلك ؟ قالوا فإن قلتم لا يقدر عجّزتم ربكم تعالى، وإن قلتم يقدر فهذا إقرار منكم بالجزء الذي لايتجزأ...

الاعتراض الرابع هو أن قالوا أيّما أكثر أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلة، وأيّما أكثر أجزاء الخردلة أو أجزاء الخردلتين ؟ قالوا فان قلتم بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل صدقتم وأقررتم بتناهي التجزّي وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وإن قلتم ليس أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة كابرتم العيان...

والاعتراض الخامس هو أن قالوا هل لأجزاء الخردلة كلّ أم ليس لها كلّ ؟ وهل يعلم اللـه عدد أجزائها أم لايعلمه ؟ فان قلتم لاكلّ لها نفيتم النهاية عن المخلوقات الموجودات وهذا كفر. وإن قلتم إنّ اللـه تعالى لايعلم عدد أجزائها كفرتم. وإن قلتم إنّ لها كلا وإنّ اللـه تعالى يعلم عدد أجزائها أقررتم بالجزء الذي لا يتجزأ ([1]).

وقد تصدى ابن حزم لهذه الاعتراضات وأبطلها جميعا، ففي خصوص الاعتراض الأوّل يرى ابن حزم أن الالزام الوارد فيه باطل لانه لم يرفع النهاية عن الأجسام كلّها من طريق المساحة بل هو يثبتها ويقطع بأن كل جسم فله مساحة محدودة. وانما هو ينفي النهاية عن قدرة اللـه تعالى على قسمة كل جزء وإن دقّ ويثبت قدرته على ذلك وهذا شيء غير المساحة. ولم يتكلف القاطع بالمشي او بالذرع أو بالعمل قسمة ماقطع ولاتجزئته وإنما تكلف عملا أو مَشَى في مساحة محدودة بالمِيل او بالذراع أو الشبر أو الإصبع أو ما اشبه ذلك وكل ذلك له نهاية ظاهرة.

1) م. ن، 5 / 92 ومابعد

أما الاعتراض الثاني فهو مجرّد تمويه فاسد كما يقول ابن حزم لأنه لم يدفع النهاية من طريق المساحة بل قال ان لكل جرم نهاية وسطحا ينقطع تماديه عنده، وان الذي ينقطع به الجرم إذا جزئ فهو متناه محدود ولكنه محتمل للتجزي أيضا، وكلما جزئ فذلك الجزء وهو الذي يلي الجِرم الملاصق له بنهايته من جهته التي لاقاه منها لا ماظنوا من أن أحد الجرم جزء منه وهو وحده الملاصق للجرم الذي يلاصقه بل هو باطل بما ذكر.

ويرى ابز حزم أنّ الاعتراض الثالث من أقوى شُبههم لذلك فانه يرد عليه بكلام طويل منه أن أجزاء العالم لم تكن لامتفرقة ولامجتمعة وأن اللـه خلق العالم بكل مافيه بأن قال له كن فكان. ولا فرق بين من قال إن اللـه تعالى ألـّف أجزاء العالم وكانت متفرقة وبين من قال إن اللـه تعالى فرّق العالم بعد أن كان جزءا واحدا وكلاهما دعوى ساقطة لابرهان عليها لامن نصّ ولا من عقل. والمتكلمون - بقولهم الذي قالوه ـ يكذبون على اللـه لانه لم يقل قط انه ألـّف كل جرم من أجزاء متفرقة، ثم إنّ هذا الاعتراض يصلح ان يكون حجة عليهم فيقال لهم: هل يقدر اللـه عزّ وجلّ على أن يقسم كل جسم وينقسم كل قسم من أقسام الجسم أبدا بلا نهاية أم لا ؟ فإن قالوا لا يقدر على ذلك عجزوا ربهم وكفروا وإن قالوا إنه تعالى قادر على ذلك صدقوا ورجعوا إلى قول نفاة الجزء.

والناظر في هذا الكلام يبهره ابن حزم بقوة حججه واستدلالاته، فهو يستغل كلام المتكلمين فيرده عليهم ويلزمهم به ويخرج بنتيجة مؤداها أن اللـه لا يفعل كل مايقدر عليه وإنما يفعل مايشاء وماسبق في علمه أنه يفعله.

ويرى ابن حزم أن الاعتراض الرابع اعتراض غثّ بسبب عدم التفريق بين ماهو بالقوة وماهو بالفعل. فاللـه قادر على الزيادة في الأشخاص وفي الأزمان وفي قسمة الجزء أبدا بلا نهاية لكن كل ماخرج إلى الفعل متناه بعدده، وأما مالم يخرج إلى حدّ الفعل بعد من شخص أو زمان أو تجزّ فليس هو شيئا ولا عددا ولا معدودا... وكل ذلك عدم وانما يكون جزءا إذا جزئ لا قبل أن يُجزأ وبهذا تتبين غثاثة سؤالهم في أيّما أكثر أجزاء الخردلة أو الجبل، لان الجبل إذا لم يجزأ والخردلة إذا لم تجزأ فلا أجزاء لهما أصلا. فاذا قسم الجبل جزءين وقسمت الخردلة على سبعة أجزاء فأجزاء الخردلة اكثر. فان كانوا يريدون في أيّهما يمكننا التجزئة اكثر فمما لا شك فيه أن التجزئة ممكنة في الجبل أكثر لأن الخردلة الواحدة تصغر أجزاؤها حتى لا نقدر نحن على قسمتها ويتمادى لنا الأمر في الجبل كثيرا حتى انه يفنى عمر أحدنا قبل أن يبلغ تجزئته إلى

أجزاء تدق عن قسمتنا واما قدرة اللـه عز وجل على قسمة ما عجزنا نحن عن قسـمته فباقيـة غير متناهية.

وقريب من هذا ما ردّ به ابن حزم على الاعتراض الخامس الذي كـان تمويهـا لائحـا عـلى حد عبارته، لانهم اقحموا لفظة كلّ حيث لايوجد كلّ وسألوا: هـل يعلـم اللــه تعـالى عـدد مـا لاعدد له، وهم في ذلك كمن سأل: هل يعلم اللـه تعالى عدد شـعر لحيـة الأحلـس أم لا، وهـل يعلم جميع أولاد العقيم أم لا. والجواب على اعتراضهم أن اللـه عز وجل إنما يعلم الأشياء عـلى ماهي عليه لا على خلاف ماهي عليه، لذلك فانه لم يعلم قـط عـدد أجـزاء الجبـل ولا الخردلـة قبل أن يجزآ لانّهما لا جزء لهما قبـل التجزئـة وإنمـا علمهـما غـير متجـزئين وعلمهـما محتملـين للتجزي، فإذا جزئا علمهما حينئذ متجزئين وعلم حينئذ أجزاءهما.

وهكذا يبطل ابن حزم مذهب المتكلمين في الجوهر الفرد ويقـول: " وأمـا نحـن فنقـول انه ليس في الوجود إلا الخالق وخلقـه وانـه لـيس الخلـق إلا جـوهرا حـاملا لأعراضـه وأعراضـا محمولة في الجوهر لاسبيل إلى تعدى أحدهما عن الآخر، فكل جوهر جسم وكل جسـم جـوهر وهما اسمان معناهما واحد ولامزيد"([1]).

ابــن تيميـــة.

كانت حملة ابن تيمية على العقليـين، فلاسـفة ومتكلمـين، حملـة عنيفـة لا تضـاهيها في العنف إلا حملة ابـن حـزم" وهـما وان احتـذيا حـذو الغـزالي فـانهما قـد فاقـاه عنفـا في هـذه الحملة"([2]).

والحرب التي شنّها ابن تيمية على المتكلمين ليسـت إلا تواصـلا وامتـدادا للحـرب التـي سبق أن أعلنها السلف الصالح على المتكلمين، قـال أبـو يوسـف (ت 82 1 هــ / 98 7 م): "مـن طلب العلم بـالكلام تزنـدق ". وقـال الشـافعي :" حُكمـي في أهـل الكـلام أن يُضربـوا بالحديـد والنعال ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبـل عـلى الكلام ". وقال أحمد بن حنبل (ت 241هـ 855/ م) " علماء الكلام زنادقـة " وقـال: "مـا ارتـدى أحد بالكلام فأفلح"([3]).

---

1) م. ن، 5 / 69

2) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 431

3) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق، محمد رشاد سالم، مكتبة خياط، بيروت، (د.ت)، 2/101

وهذا الكلام يورده ابن تيمية ويحتج بـه عـلى المتكلمـين الـذين يـراهم ضلـّوا وأضلـّوا. وفيما يتعلق بقضية الجوهر الفرد فان ابن تيمية يتهم من قال به بـالخروج عـن حـدود العقـل ومنطوق النص ومفهومه ومخالفـة مـا أثبتـه الحـسّ، وينفـي أن تكـون هـذه العقيـدة عقيـدة للمسلمين كما رأى المتكلمون. يقول: "وبعض المصنفين في الكلام يجعل إثبات الجوهر الفرد هـو قول المسلمين ونفيه قول الملحدين. وهذا لأن هؤلاء لم يعرفوا من الأقوال المنسوبة إلى المسلمين إلا ما وجدوه في كتب شيوخهم أهل الكلام المحدث في الدين الذي ذمّه السلف والأئمة"([1]).

وبهذا يتهم ابن تيمية المتكلمين بالجهل ويثبت أن القول بالجوهر الفرد لم يقل بـه أحـد من أمة المسلمين لا من الصحابة ولا من التابعين ولا من بعدهم من الائمة المعروفين.

ويرى أن إثبات الجوهر الفرد قول شنيع لأنه يؤدي إلى " أن اللــه لم يخلـق منـذ خلـق الجواهر المنفردة شيئا قائما بنفسه، لا سماء ولا أرضا ولا حيوانـا ولا نباتـا ولا معـادن ولا إنسـانا ولا غير إنسان، بل انما يحدث تركيب تلـك الجـواهر القديمـة فيجمعهـا ويفرقهـا، فانمـا يُحـدث أعراضا قائمة بتلك الجـواهر لا أعيانـا قائمـة بأنفسـها فيقولـون: إنـه إذا خلـق السـحاب والمطـر والإنسان وغيره من الحيوان والأشجار والنبات والثمار لم يخلق عينـا قائمـة بنفسـها وإنمـا خلـق أعراضا قائمة بغيرها، وهذا خلاف مادلّ عليه السمع والعقل والعيان"([2]).

وهو هنا لايفرق بين مذهب المتكلمين ومذهب الذرّيين اليونان، فهذا الاتهـام يصـلح أن يوجّه لهؤلاء الأخيرين القـائلين فعـلا بقـدم الـذرات، أمـا المتكلمـون فـإنهم خـالفوهم فجعلـوا الذرات محدثة وحرّروا قدرة اللـه من كـل قيـد. ولكـن ابـن تيميـة لم يـراع هـذه الخصوصـية وخلط بين آراء الذريين المسـلمين والـذريين اليونـان ونفـى إمكانيـة وجـود جـوهر فـرد بقولـه: "وجود جواهر لا تقبل القسمة منفردة عن الأجسام ممّا يعلم بطلانه بالعقل والحسّ"([3]).

وهو إذ يرفض قول المتكلمين بتركيب الجسم من أجزاء لا تتجزأ فإنه يرفض كـذلك قـول الفلاسفة في هذا المجال وهذا ليس بغريب فحملته موجهـة إلى هـؤلاء وأولئـك بـنفس العنـف، يقول: "إن قول من يقـول: إنّ الجسـم مركـب مـن الهيـولى والصـورة باطـل، كـما إن قـول مـن يقول إنه مركب من الجواهر المفردة باطل. وان اكثر فـرق أهـل الكـلام مـن المسـلمين وغـيرهم

1) م. ن، 2 / 101
2) م. ن، 2 / 102
3) م .ن، 2 / 102

كالكلابية والنجارية ([1]) والضرارية ([2]) والهشامية وكثير مـن الكرامية لا يقولـون بهـذا ولا بهـذا، كما عليه جماهير أهل الفقه وغيرهم"([3]).

فابن تيمية إذن يبطـل القـول بـالجوهر الفـرد والقـول بـالهيولى والصـورة ويـذهب إلى استحالة الأجسام بعضها إلى بعض كاستحالة الانسان وغيره من الحيوان بالموت ترابا واسـتحالة العصيرخمرا ثم استحالة الخمر خلاّ، واستحالة ما يأكله الإنسان ويشربه بَولا ودمًا ونحـو ذلـك وهذا ما أجمع عليه العلماء أئمة الدين وغيرهم من العقلاء.

ثم إن الجسم إن كان يقبل التفريق "فلا يجـب أن يقبلـه إلى غـير نهايـة، بـل إلى غايـة، وبعدها يكون الجسم صغيرا لا يقبل التفريق الفعلي بل يستحيل إلى جسم آخر، كـما يوجـد في أجزاء الماء إذا تصغرت فإنها تستحيل هواء مع أنّ أحد جانبيها متميز عن الآخر، فـلا يحتـاج إلى إثبات جزء لا يتميز منه جانب عن جانب ولا يحتاج إلى إثبات تجزئتـه وتفريـق لا يتنـاهي بـل تتصغر الأجسام ثم تستحيل إذا تصغرت، فهذا القول أقرب إلى العقـول مـن غـيره. "([4]) حسـب ابن تيمية.

حجج الفلاسفة على نفي الجوهر الفرد:

لئن أثبت المتكلمون وقوف التجزئة عند حدّ سموه الجوهر الفـرد فـإن الفلاسـفة أنكـروا بشدة هذا القول وميزوا بين نوعين من الانقسام، انقسام بالفعل، وهو غير ممكـن ولا واقـع، إذ على فرض وقوع هذه القسمة فانه " لن يبقـى شيء مـن الجسـم مطلقـا، ويتحـول الجسـم إلى شيء غـير جسـماني"([5]). ولأن " كـل مـا لا يتجـزأ لا يتـألف مـن تركيبـه مقـدار، لأنـه لا يـتماس بالحجب ولا يتماس بالمداخلة تماسّا يوجب زيادة حجم"([6]).

وانقسام بحسب الإمكان والاحتمال والوهم، وهو مايعبرون عنه " بالقسمة بالقوة " وهي ممكنة ومعقولة عندهم يقول أرسـطو: " إذا افـترض أن شـيئا قـابلا للقسـمة مطلقـا وانـه يمكـن حقيقة قسمته هكذا فلا يكون من المحال في شيء انه أمكن قسمته مطلقـا مـع أنـه لم يقسـم في

1) النجارية، أصحاب الحسين بن محمـد النجـار (ت 230 هــ) وأكـثر معتزلـة الـريّ عـلى مذهبـه، الملـل والنحل، 1 / 88

2) أصحاب ضرار بن عمرو وحفص الفرد، الملل والنحل، 1 / 50

3) ابـن تيميـة، الـرد عـلى المنطقيـين، نشرة عبـد الصـمد شرف الـدين الكتبـي، المطبعـة القيمـة، بمبـاي 1368/1949، ص *67*

4) ابن تيمية، منهاج السنة، 2 / 159 - 160

5) ارسطو، الكون والفساد، ك1 ف 2 ب 17

6) ابن سينا، عيون الحكمة، ص 25

الواقع ولا أنه قد قسم فعلا "([1]) " فبالقوة الجسم قابل دائما للقسمة مطلقا وبدون حدّ "([2]). ويقول ابن سينا: "من المحال أن يكون تأليف الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، فإذن قسمة الأجسام لا تقف عند أجزاء لا تتجزأ. وليس يجب أن يكون للجسم قبْل التجزئة جزء إلا بالإمكان فاذن الأجسام لا ينقطع إمكان انقسامها بالتوهم البتة "([3]).

ولم يقنع المتكلمون بهذا التمييز بين نوعي الانقسام، وأخذوا يفحصون هذا الانقسام الذى لانهاية له بحسب الإمكان أو القوة واستنتجوا أن هذا الانقسام إما أن يتحقق بالفعل فيؤدي إلى المحال على رأي الفلاسفة، وإما ألا يتحقق بالفعل فيصبح وَهْمًا يخالفه الدليل. وهذا ما عبر عنه ابن متويه بقوله: " فأما من زعم أن الجزء منقسم فقد اختلفوا: ففيهم من قال إنه ينقسم بالقوة، على معنى انه وإن كان شيئا واحدا فان الفاعل يصح أن يجعله أشياء كثيرة، ويبعد في قائل هذا القول الثاني أن لا يكون معتقدا فيه ان أجزاءه بلا نهاية، فيصير قوله والقول الأول سواء. يبين هذا انه لا بد من ان يعتقد صحة خروجه إلى الفعل ليجوز أن يقال إن القادر قادر عليه. وكذلك إذا قالوا إنه متوَهّم لأنه إن لم يصحّ وجوده لم يصحّ توهمه، وإلا فلو جاز أن يتوهّم مالا يصحّ وجوده جاز توهّم اجتماع الضدّين"([4]).

وهكذا رفض المتكلمون انقسام الجزء بالقوة والإمكان خلافا للفلاسفة الذين أثبتوا هذا النوع من الانقسام وعمدوا إلى العلوم الرياضية لا سيما الهندسة يطلبون منها أدلتهم على إبطال الجزء الذي لا يتجزأ. وقد وردت لهم في كتب الكلام والفلسفة أدلة كثيرة نورد منها مايلي :

- كلما كان متحيزا مختصّا بجهة فإن يمينه غير يساره، وقدّامه غير خلفه، وفوقه غير تحته وكل ما كان كذلك فهو مركب من هذه الجوانب الستة فلا يكون فردا بل يكون منقسما.

وربما وقع التعبير عن هذا الكلام بعبارة أخرى، وهي أنّا لو فرضنا خطّا مركبا من ثلاثة جواهر متماسة فالوسط يلاقي ماعلى يمينه بعين ما يلاقي ما على يساره أو بغيره، والأول باطل وإلا لكان كل واحد من الطرفين ملاقيا كلية ذات الوسط وهذا لايكون ملاقاة بل يكون

1) ارسطو، م. ن، ك1 ب2 ف 10

2) ارسطو، م.ن، ك1 ب1 ف15

3) ابن سينا، م. ن، ص 25 ـ 26

4) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 163

مداخلة فحينئذ يكون كل واحد من الطرفين مداخلا بكليته في كلية ذات الوسط، وعلى هذا التقدير لا يكون مجموع الأجزاء الثلاثة أزيد في المقدار من الجزء الواحد وحينئذ لا يكون تألف هذه الأجزاء سببا لازدياد القدر والحجم، ولا تكون الأعظام متألفة من تركبها وكل ذلك باطل. ولما بطل هذا القسم ثبت ان الوسط شيء يماس ما على يمينه بغير الجانب الذي به يماس ما على يساره وإذا كان كذلك كان الجوهر الفرد منقسما.

- إذا فرضنا سطحا مركبا من جواهر لا تتجزأ، فاذا وقع الضوء على أحد وجهيْ ذلك السطح صار ذلك الوجه مضيئا والوجه الآخر منه لا يصير مضيئا، والمضيء مغاير لما ليس بمضيء، فكل واحد من تلك الجواهر التي منها تركب ذلك السطح يكون أحد وجهيه مضيئا والآخر غير مضيء فيكون كل واحد منهما منقسما.

- إذا ركّبنا خطا من ثلاثة أجزاء متماسة ووضعنا على طرفي هذا الخط جزءين، فعلى هذا التقدير بقي ما فوق الجزء الوسطاني خاليا، فاذا فرضنا أن الجوهرين الموضوعين على طرفيْ الخط تحركَا إلى الوسط لزم ان يصير كل واحد منهما مماسّا لنصف الجوهر الوسطاني وذلك يوجب القسمة.

- إذا فرضنا خطا مركبا من أربعة أجزاء ووضعنا فوق طرفه الأيمن جزءا وتحت طرفه الأيسر جزءا آخر، وفرضنا أن هذين الجزءين ابتدآ بالحركة معًا وانتهيا معًا، فمن الضرورة أنّ كل واحد منهما لمّا مرّ بالآخر فقد تحاذيا، والمحاذاة لا تحصل إلا عند وقوع كل واحد منهما على متصل الثاني والثالث، ومتى كان الأمر كذلك كانت القسمة لازمة.

نفرض مربّعا مركبا من خطوط أربعة متماسة وكل واحد من تلك الخطوط يكون مركبا من أربعة أجزاء متماسّة، فيكون هذا المربع مركبا من ستة عشر جزءا وقطره وهو الخط المركب من الجزء الأول من الخط الأول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فهذه الأجزاء اما أن تكون متلاقية أو غير متلاقية، فان كانت متلاقية لزم أن يكون القطر مساويا للضلع وهو محال. وان كانت غير متلاقية فكل واحد من تلك الفُرج اما ان يكون بحيث يتسع لجزء لا يتجزأ واما أن يكون أقل من ذلك، والأول يقتضي ان يكون القطر في مقدار سبعة أجزاء والضلعان أيضا كذلك فيكون القطر مساويا لمجموع الضلعين وذلك محال وأما إن كانت كل واحدة من تلك الفرج أقل من الجوهر الفرد لزمته القسمة.

- إذا غرزنا خشبة في الأرض فعند طلوع الشمس يقع لها ظل طويل ثم كلما ازدادت الشمس ارتفاعا ازداد ذلك الظل انتقاصا. فاذا فرضنا أن الشمس ارتفعت بمقدار جوهر فرد

فإما أن لا ينتقص البتة من الظل شيء أو ينتقص، والأوّل باطل اذ لو عقل أن ترتفع الشمس جوهرا فردا ولا ينتقص من الظل شيء جاز أن ترتفع ثانيا وثالثا ولا ينتقص من الظل شيء حتى تصل الشمس إلى وسط السماء، ويبقى الظل كما كان وهو محال، واما أن ينتقص من الظل شيء. فاما أن يقال كلما ارتفعت الشمس جزءا واحدا ينتقص من الظل جزء واحد فحينئذ يلزم أن يكون طول الظلّ مثل مدار ربع الفلك، وهو محال. أو يقال كلما ارتفعت الشمس جزءا واحدا ينتقص من الظلّ أقل من جزء وذلك يوجب الانقسام.

- إذا استدار الفلك استدارة منطقية استدارت جميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة. إذا عرفت هذا فنقول اذا تحركت المنطقة جزءا فالدائرة الصغيرة القريبة من القطب الموازية للمنطقة ان تحركت أيضا جزءا لزم أن يكون مدار تلك الدائرة الصغيرة مساويا لمقدار المنطقة هذا خلف. وان لم تتحرك البتة فحينئذ يلزم وقوع التفكك في أجزاء الفلك وذلك باطل...

وهذا الكلام قد يفرضونه في حركة الرّحى ويلزمون عليه تفكك أجزاء الرّحى والمتكلمون يلتزمونه ويقولون إنه سبحانه وتعالى فاعل مختار فهو يفكك أجزاء الرّحى حال استدارتها ثم يعيد التأليف والتركيب إليها حال وقوفها...

- كل متحيز فهو متناه، وكل متناه فإنه يحيط به حدّ وحدود، فان أحاط به حدّ واحد فهو الكرة. وإذا تلاصقت الكرات حصلت فيما بينها فُرَجٌ بحيث يكون كل واحد من تلك الفرج أصغر من كل واحدة من تلك الكرات، فقد وجد شيء أصغر من الجوهر الفرد فينقسم الجوهر الفرد.

وإن أحاط به حدود مختلفة فهو المضلعات كالمثلث والمربع وكل ماكان كذلك فانّ جانب الزاوية منه أصغر من جانب الضلع وكل ماوقع التفاوت بالصّغر والكبر في أجزائه وجوانبه كان قابلا للانقسام فالجوهر الفرد قابل للانقسام ([1]).

والمتأمل في هذه الحجج ومثيلاتها التي أوردها الفلاسفة يلاحظ غلبة الطابع الرياضي التجريدي عليها. وهذا ماجعل الرازي يقول: ". .. هذا المعنى يوجب حصول انقسامات غير متناهية بالفعل والفلاسفة لا يقولون بهذا المعنى فما هو نتيجة هذه الشبه لا يقولون به وما يقولون به فهو الانقسام بالقوة فقط لا نتيجة هذه الوجوه فثبت سقوط هذه الوجوه

1) الرازي، الأر بعين في أصول الدين، ص 260 ومابعد

انظر كذلك، الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق، سليمان دنيا، ط 2، دار المعارف، مصر (د.ت)، ص 147 ومابعد

بأسرها"([1]). ثم يجب أن نلاحظ أن المتكلمين قد وضعوا حججا يعتقدونها خلافا للفلاسفة الذين بالغوا في الافتراضات لردّ ما اعتقده المتكلمون وإبطاله، ومع ذلك فـان المتأمـل في حجـج هـؤلاء وأولئك يستنتج نتيجة هامّة وهي أن الصّراع بين المتكلمين والفلاسفة كان صراعا جدليا مثمرا.

1) الرازي، م .ن، ص 264

الفصل الرابع

خصــائص الجــوهـر الفـرد

اتفق الذريون اليونان على إثبات بعض الصفات والخصائص للذرّة أو للجوهر الفرد بخلاف المتكلمين المسلمين الذين اختلفوا في هذا المجال، فالعلاف مثلا يثبت له بعض الخصائص كالمجامعة والمفارقة والحركة والسكون والانفراد والمماسة... ولكنه ينفي عنه الطول والعرض والعمق واللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم لان هذه الصفات لا تجوز إلا للجسم([1]).

والجبائي (ت303 هـ/915 م) يجوّز عليه مايجوز على الجسم من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة إذا كان منفردا، ولكنه أحال حلول القدرة والعلم والحياة فيه ([2])، بخلاف معمر(ت 215 هـ / 830 م) الذي أجاز أن يحلّ فيه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة، ولم يُجز أن تحلّ فيه الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة والمماسة والمباينة([3]).

فهذه الآراء تتفق في إثبات بعض الخصائص للجوهر الفرد ولكنها تختلف حول هذه الخصائص، ولكننا نجد أبا الحسين الصالحي (من الطبقة السابعة) يخالف هذا الموقف ويجوّز على الجوهر الفرد الأعراض كلها من الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر... ([4])

كما نجد موقفا ثالثا يعبر عنه النظام بقوله " ان زاعمين زعموا ان الجزء الذي لا يتجزأ شيء لاطول له ولا عرض ولا عمق، وليس بذي جهات ولا مما يشغل الأماكن ولا ممّا يسكن ولا ممّا يتحرك، ولا يجوز عليه ان ينفرد وهذا القول يذهب إليه عباد بن سليمان ([5]) (ت نحو250 هـ/ 864م) وإلى مثل هذا يذهب هشام الفوطي (ت226هـ / 840 م) الذي قال: "لا يجوز على الجوهرالواحد الذي لا ينقسم مايجوز على الأجسام، ولا يجوز أن يتحرك الجوهر الواحد ولا أن يسكن، ولا أن ينفرد، ولا أن يماسّ، ولا أن يجامع، ولا أن يفارق"([6]).

وهذا مادفع بالنظام إلى إنكاره لأنه لم يستطع - وهو صاحب النزعة الحسّية - أن يتصوّر مثل هذا الشيء الذي لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يُرى...

1) الأشعري، مقالات الإسلامين، 2 /14

2) م. ن، 2 / 12 ـ 14

3) م. ن، 2 / 16

4) م. ن، 2 / 16

5) م. ن، 2 / 15

6) م. ن، 2 / 11

وهكـذا يمكـن أن نقـول إن الاتجاهـات في هـذه الفـترة المبكـرة ثلاثـة: اتجـاه ينفـي كـل الخصـائص عـن الجـوهر الفـرد، واتجـاه مقابـل يثبـت لـه كـل الخصـائص ،واتجـاه ثالـث يتوسط هذين الاتجاهين ويثبت للجوهر الفـرد بعـض الخصـائص. وقـد اسـتقر الأمـر في كتـب المعتزلة المتأخرة على أن " الجوهر ليس له من صفة زائدة على كونـه متحيّـزا وموجـودا وكائنـا في جهة "([1]).

ما أثبتناه إلى حدّ الآن يخالف ما أثبته بعض الدارسين من أن المعتزلة الأوائـل قـد تـأثروا بديمقريطس فاعتبروا الجوهر الفرد كنقطة رياضية خالية من كل الخصائص بخـلاف المتـأخرين كالجبائي والنيسابوري الذين تأثروا بأبيقور وأضافوا للجوهر الفـرد بعـض الخصـائص ([2]). فهـذا الكلام ليس صحيحا لان الصالحي من المعتزلة يذهب إلى أن الجوهر الفرد جسم ([3]) وفي القـول بالجسمية قول بالامتداد والشكل... ويورد الأشعري قولا آخر يقـول فيـه :" وقـال قـائلون ممـن أثبت الجزء الذى لا يتجزأ: للجزء طول في نفسـه بقـدره، ولـولا ذلـك لم يجـز أن يكـون الجسـم طويلا أبدا، لأنه إذا جمع بين مالا طول له وبين مالا طول له لم يحدث لـه طـول أبـدا"([4]) وكـأنّ القائلين بهذا القول قد انتبهـوا إلى أنّ نفـي الطـول والعمـق والعـرض عـن الجـزء يثـير صـعوبة يصعب التخلص منها، وهي كيف يمكن للجسم إذن أن يكتسب هـذه الصـفات ويكـون طـويلا وعريضا وعميقا وهو يتكون من جواهر فردة لا طول لها ولا عرض ولا عمق ؟

وهذا فعلا ما انتبـه إليـه المتكلمـون فـأثبتوا للجـوهر الفـرد بعـض الخصـائص كالشـكل والحجم. يقول ابن متويه فيما يخصّ الشكل: "إذا شبّه الجـزء بشيء مـن الأشـكال فهـو بـالمربع أشبه، ونعني به أن هذا الشكل هو المختصّ من بين سائر الأشكال أن تتساوى جوانبـه وأطرافـه حتى لا تتفاوت. فكذلك الجزء يجب تساويه من أيّ جهة نظر إليها الرائي، لأنـه قـد صـحّ كونـه شيئا واحدا، فتشبيهه بما ذكرناه هو الواجب"([5]).

ويقول الجويني في خصـوص الحجـم: " الجـوهر لـه حـظّ ثابـت في المسـاحة ([6]). وعـلى عهد الأشاعرة توضحت الأمـور أكـثر وأصـبح المتكلمـون يفرقـرّن بـين نـوعين مـن الخصـائص أو

1) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخـلاف بـين الـبصرين والبغـداديين، تحقيـق، معـن زيـادة ورضـوان السـيد، معهـد الإنمـاء العـربي، طـرابلس، ليبيـا 1979، ص 37. وابـن متويـه، التـذكرة في أحكـام الجـواهر والأعراض، ص 56

2) Nader.A.N, le système philosophique des Mu’tazila,ed. les lettres orientales, Beyrouth 1956 , p.154

3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 9

4) م. ن، 2 / 17

5) ابن متويه، م. ن، ص 173

6) الجويني، الشامل، ص 62

الصفات: صفات واجبة للجزء، وصفات جائزة عليه، يقول الجويني :" اعلموا أنّ للجوهر صفات واجبة وصفات جائزة، فأما ما يجب له فالتحيّـز وصحّة قبول العرَض، وذكر بعضهم القيام بالنفس وأباه بعض الأصوليين... وأمّا ما يجوز على الجوهر فوجود أغيار الأعراض فيه، وأما حدوثه ووجوده فراجعان إلى نفسه، وليسا صفتين زائدتين وإن أثبتنا الأحوال. فان قيل: فما يستحيل على الجوهر؟ قلنا يستحيل خروجه عن صفة نفسه فان فيه انقلاب جنسه "([1]).

فالمتكلمون إذن قد اهتمّوا بخصائص الجوهر الفرد وخاضوا فيها، لذلك سنحاول أن نستعرض أهم هذه الخصائص ونقارنها بخصائص الذرة اليونانية.

عدم الانقسـام :

بدأنا بهذه الخاصية لانها تمثل أوّل خاصية للجوهر الفرد، فالحديث عن جوهر فرد هو حديث عن جزء لا ينقسم ولا يتجزأ وهذا ما أكده أبو الهذيل منذ بداية البحث في هذه القضية في الفكر الإسلامي إذ قال :" إن الجسم يجوز أن يفرقه اللـه سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ "([2]) ولم يخالفه كل من جاء بعده من المتكلمين في أنّ الجوهر الفرد لا يتجزأ ولا يقبل القسمة. وهذا كذلك ما أكده قبل ذلك لوقيبوس وديمقريطس وأبيقور. فكلّهم قد عبّروا عن الذرة بالجزء الذي لا يتجزأ. يقول أرسطو في معرض حديثه عنهم: " ويزعم ديمقريطس ولوكيبس أن جميع الأجسام مركبة في البداية من أجزاء لا تتجزأ أو ذرات"([3]).

ويكرر أبيقور نفس التعبير إذ يقول: " تنقسم الأجسام إلى أجسام مركبة وأخرى تتكوّن منها الأجسام المركبة، والأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغيّر، وهو ما ينبغي الإقرار به إذا ما أردنا ألا تستحيل الأشياء كلها إلى اللاوجود"([4]).

فكلمة الذرة "atome" تعني إذن عند اليونانيين ما لا يتجزأ، بل إن العبارتين مترادفتين حسب نصّ أرسطو. والذرّة موجود بالمعنى الحقيقي للكلمة ولا يمكن للاموجود أن يدخلها ولا الخلاء منطقيا. ولما كان الخلاء لا يدخل إلى هذا الموجود والقسمة لا تتحقق دون خلاء فان هذه الأجزاء إذن هي غير متجزئة. ولاحظ بعضهم أن فكرة الملاء تؤدي منطقيا إلى

1) م. ن، ص 67

2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 14

3) أرسطو، الكون والفساد، ك1 ب1 ف4

4) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف40 – 41 ص 176 - 177

فكرة عدم الانقسام، وقد أخطأ الإيليون حين أثبتوا ـ انطلاقا من الانقسام الملاحظ في الأجسام ـ انقسام المادة إلى مالا نهاية ويمكن الرد عليهم بأن الأجسام إذا كانت تُجزأ فلأنها تحتوي على الخلاء، وانها كلما كانت تحتوي على خلاء أقل كلما كانت أكثر صلابة ومقاومة للقسمة، ولكن الذرة ليست مثل الجسم مزيجا من ملاء وخلاء فهي ملاء كلها وهي جامدة وصلبة لذلك يجب ان تكون غير متجزئة ولا قابلة للتجزئة ([1]).

وعلى هذا فان لفظة الجزء الذي لا يتجزأ استعمال يوناني عبّروا به عن الذرة ونستبعد لأجل ماثبت من نصوص أن يكون المتكلمون قد اسحدثوها وهذا ما يفسر حسب رأينا استعمال ابي الهذيل لكلمة أخرى وهي " البعض"([2])، واستعمال الأشعري في مقالاته لكلمة الجوهر، او الجوهر الواحد الذي لاينقسم، أو الجوهر الواحد، أو الجزء... ([3]) واستعاضة المتكلمين في فترة لاحقة على أبي الهذيل هذه العبارة بعبارة "الجوهر الفرد" وهي العبارة الأصيلة التي لا نجدها عند اليونان. فكل هذه المحاولات تعبر حسب رأينا عن رغبة المتكلمين في مخالفة التسمية اليونانية.

هذا فيما يتعلق بالتسمية، أما فيما يتعلق بنوع القسمة التي منعها المتكلمون والذريون اليونان فان النصوص تفيدنا بأن المتكلمين قالوا بأن الجزء" لا يقبل القسمة أصلا، لا كسرًا لصغره، ولاقطعًا لصلابته ولا وهمًا لامتناع تميّزه، ولا فرضًا لاستلزام انقسام ما لا ينقسم في نفس الأمر إذ ليس الجزء الذي لا يتجزأ جسمًا "([4]) بخلاف ما ذهب إليه الصالحي وبعض الإباضية. وهم بهذا يحيلون أيّ نوع من القسمة على الجزء لا كسرًا ولاقطعًا ولا وهمًا ولا حتى مجرّد فرضٍ، فيخالفون بذلك ديمقريطس الذي " أنكر القسمة الانفكاكية دون الوهمية"([5]) وهذا خلاف جوهري كما نلاحظ ولو أن البعض أشار إلى أن الذريين الأوائل لم يفرّقوا بين القسمة بالفعل والقسمة بالقوة ([6]).

---

1) Mabilleau, histoire de la philosophie atomistique, p.184

2) الخياط، الانتصار، ص 16 - 17

3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2/ 14 ومابعد

4) أبو البقاء، الكليات، مادة جوهر

5) الرازي، محصل أفكار المتقدمن والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق، طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت 1404 / 1984، ص 172. وبينيس، مذهب الذرة، ص94

6)Huisman.D , dictionnaire des philosophes,mot Démocrite

وإذا انتقلنا إلى مذهب أبيقور فإننا نجده يثير بعض الإشكالات، فهو يثبت وجود جـزء لا يتجزأ كما رأينا أو ذرة ولكنه يرى أنها تتكون من أجزاء أو نهايات صغرى أو حدود دنيـا، يقـول: " لابد من الاعتقاد في وجود حـدود دنيـا لا تتجـزأ داخـل الـذرات، وهـذه الحـدود الـدنيا هـي المقياس الأصلي الذي يسمح بتحديد كل الأحجـام كبيرهـا وصـغيرها، لاسـيما انـه بوسـع العقـل اعتبار الأشياء اللامرئية"([1]).

وهذا الكلام وان ثبتت صحته عن طريق البحث العلمي في الفيزياء الذريـة حـديثا فانـه لم يكن يفهم في ذلك الوقت، لـذلك كـان فعـلا يثـير صـعوبة يعجـز العقـل عـن حلـّها أنـذاك. فـديمقريطس لم ينكـر القسـمة الوهميـة وأبيقـور قـال بوجـود حـدود دنيـا داخـل الـذرة ،أمـا المتكلمون فانهم رفضوا هذا القول وذاك وحرصوا عـلى أن يكـون جـوهرهم الفـرد لا يتجـزأ ولا ينقسم. كما عرفوا الانقسام بالقوّة والانقسام بالفعل وفرّقـوا بيـنهما ([2]) ولكـنهم رفضـوا نـوعي القسمة وخالفوا الذريين اليونان.

الجوهر الفرد بين الحدوث والقدم :

انطلق الذريون من أنه " لاشيء يولد مـن العـدم، ولا شيء يعـود إلى العـدم"([3]) وتفسـير ذلك أنه "لا يولد شيء من لا شيء، وإلا أمكن لكلّ شيء أن يتولّد عن كـلّ شيء دونمـا حاجـة إلى أيّ بذر"([4]) فنرى بـذلك الإنسـان خارجـا فجـأة مـن البحـر، والأسـماك مـن الأرض، والحيوانـات بمختلف أنواعها، صغيرة وكبيرة ومتوحشة نازلة من السماء، مخلوقة هكـذا صـدفة ومنـتشرة في المزارع وفي الصحاري... مادام كل شيء يستطيع أن يلد كل شيء([5]).

ولمّا كان هذا لامعقولا فإنه يستحيل وجـود شيء مـن لاشيء ،ويسـتبعد أن يوجـد خـالق قادر على مثل ذلك عند الذريين اليونان، وهذا امر غير مستغرب لان آلهة اليونان لم تعرف على أنها آلهة خالقة، وحتى اذا ماطرحت مسألة أصل الأشـياء في الميتولوجيـا الإغريقيـة فـان الآلهـة ليس لها إلا تنظيم عماء ومادة سابقة خلافا لما عرف بعد ذلك عن الإله في الأديان السماوية.

1) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف59، ص 182

2) ابن متويه، التذكرة، ص 163

3) Laerce.D, les vies des plus illustres philosophes ,p413

4)أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف38، ص176

5) Lucrèce, de la nature L.I , P. 7-8

فالمادة إذن عند الذريين اليونان سابقة أي قديمة ،إذ لا يمكن لشيء أن يولـَد مـن لاشيء أي من عدم وإنما يجب أن يخلق من شيء سـابق. ولمـا كانـت المـادة قديمـة فـان مكوناتهـا أي الذرات أوْلى بأن تكون كذلك، و" صلابتها تجعلها عند ديمقريطس غير قابلة للهلاك"([1]) إذ كلـما احتوى الجسم على خلاء كلما كان قابلا أكثر للهلاك، " وبمـا ان الـذرات صـلبة ولا تحتـوى عـلى خلاء فهي إذن متمتعة ضرورة بصفة القدم لانها صلبة وكلها ملاء ولا يمكن لأي قـوة أن تجزئهـا أو تهلكها"([2]) وهذه الذرات " تتحرك منذ الأزل بدون انقطاع ولاتوجد بداية لهذه الحركـات، إذ الذرات قديمة والخلاء قديم"([3]).

وكما لايمكن إيجاد هذه الذرات من العدم كـما بينّـا فانـه لايمكـن إتلافهـا وإرجاعهـا إلى العدم لان الذريين اليونان يرون انه لاشيء يعود إلى العدم " إذ لو كان كل مايغيب عـن الأنظـار يتحول إلى عدم لانقرضت الأشياء جميعهـا إذ أنهـا سـتتحول إلى أشـياء غـير موجـودة "([4]) ولـو أمكن لكل شيء ان يعود إلى العدم فإننا لا نأمن " أن يختفي كل شيء عن أنظارنا فجأة وينتهـي وجوده"([5]).

وعلى هذا الأساس فان مادة العالم ثابتة وهي لا تزيد ولا تنقص "والكون منذ القدم على نحو ماهو عليه الآن وسوف يبقي هو عينه إلى الأزل "([6]). وبهذا يثبـت الـذريون اليونـان قـدم الذرات وبالتالي قدم مادة العالم وينكرون فكرة الخلق من العدم والحدوث.

وهذا مالم يقبله المتكلمون فردّوا عليه بشدة واتهموا القـائلين بـه بـالكفر والقـول بقـدم العالم وإنكار الصانع. وهذا هو العامل الأساسي الذي جعل المتكلمين المسلمين يرفضـون الذريـة اليونانية ويرونها إن صحّ التعبير: " ذرية ملحدة " كما يروي لنا الشهرستاني، فقد قـالوا ان تلـك الأجزاء "اصطكت في حركتها اضطرارا واتفاقا، فحصل من اصطكاكها صور هذا العـالم وأشـكالها، وتحركت على أنحاء من جهات التحرك، وذلك هو الذي يحكى عنهم أنهـم قـالوا بالاتفـاق، فلـم يثبتوا لها صانعا أوجب الاصطكاك، وأوجد هذه الصور"([7]).

---

1) Laerce.D, les vies des plus illustres philosophes , P.413

2) Lucrèce, ibid, L1, p. 19 - 20

3) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف44، ص177

4) م. ن، ف38 - 39، ص 176

5) Lucrèce, ibid, L.I,P. 19-20

6) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 44 ص 177

7) الشهرستاني، الملل والنحل، 2 / 81

وقد رفض المتكلمون هذا القول وذهبوا إلى أن الجواهر الفردة حادثة "والأصل فيما يدل على حدث الجواهر والأجسام استحالة انفكاكها من حوادث هي الأكوان، وما لم ينفك من محدث، ولم يتقدمه فهو محدث مثله "([1]).

وهم يقصدون بالأكوان (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) ويرون أن الأجسام لا تخرج عنها ولا تُعقل إلا كذلك ويُحيلون تقدّم الجوهر الفرد عنها. "ولو كان الجوهر قديما لوجب أن يكون فيما لم يزل كائنا في جهة معينة، وان يجب كونه كائنا في تلك الجهة ويستحيل خروجه عنها. وهذا يعود إلى حكم التحيز بالنقض لان الجوهرلما كان لتحيزه يصح عليه الانتقال في أيّ جهة كانت، فاذا لم يجز أن يكون قديما وجب أن يكون محدثا. لان الموجود لايخلو اما ان يكون قديما أو محدثا"([2]).

كما استدل المتكلمون على حدوث الجوهر بحدوث الأعراض ذلك لان الجوهر يستحيل تعرّيه عن الأعراض، يقول الجويني: " والدليل على حدوث الأعراض أنا نرى الأعراض المتضادة تتعاقب على محالّها، فنستيقن حدوث الطارىء منها من حيث وجدت، ونعلم حدوث السابق منها من حيث عدمت، إذ لوكانت قديمة لاستحال عدمها، لأن القدم ينافي العدم، وان ماثبت له القدم استحال عليه العدم. والدليل على استحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض أن الجواهر شاغلة للأحياز، غير مجتمعة ولا مفترقة بحال، بل باضطرار يعلم انها لا تخلو عن كونها مجتمعة أو مفترقة. وذلك يقضي باستحالة خلوّها عن الاجتماع والافتراق، وكذلك نعلم ببديهة العقول: استحالة تعرّي الأجرام عن الاتصاف بالتحرك والسكون، واللبث في المحالّ، والزوال والانتقال: وكل ذلك يوضح استحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض"([3]).

ولما كان الجوهر سابقا على العرَض وكان العرَض حادثا ،فإن ما لا يسبق الحادث حادث. وباثبات حدوث الجواهر أثبت المتكلمون استحالة وجود حوادث لا أوّل لها في محاولة منهم لتوحيد القديم وهدم قواعد الدهريين القائلين بالقدم.

---

1) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 88

2) أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، تحقيق، محمد عبد الهادي أبو ريدة ،المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (د.ت)، ص 275

3) الجويني، لمع الأدلة، ص 176

وقد ناقض المتكلمون الذريين اليونان في نقطة جوهرية أخرى، فقد احال اليونانيون وجود شيء من لاشيء اما المتكلمون فانهم جوّزوا ذلك وقالوا ان اللـه "خلق الشيء لا من شيء"([1]) " ومن سؤال الزنديق للصادق عليه السلام :

- من أيّ شيء خلق اللـه الأشياء؟

- قال الصادق: من لا شيء

- قال الزنديق: كيف يجيء من لاشيء شيء؟

- قال عليه السلام: إنّ الأشياء لا تخلو إما أن تكون خلقت من شيء أو من غير شيء، فان كانت خلقت من شيء كان معه، فان ذلك الشيء قديم، والقديم لايكون حديثا ولايفنى ولا يتغير، ولا يخلو ذلك الشيء من أن يكون جوهرا واحدا ولونا واحدا، فمن أين جاءت هذه الألوان المختلفة، والجواهر الكثيرة الموجودة في هذا العالم من ضروب شتى ؟ ومن أين جاء الموت إن كان الشيء الذي انشئت منه الأشياء حيّا ؟ ومن أين جاءت الحياة ان كان ذلك الشيء ميتا ؟ ولا يجوز ان يكون من حيّ وميت قديمين لم يزالا، لان الحيّ لا يجيء منه ميت وهو لم يزل حيّا..."([2]).

ويذهب ابن المرتضى إلى أن القول بالإيجاد من شيء غير معقول ولا مقبول وهو "مُحال ظاهر الفساد لان المحدث على الحقيقة هو الموجود، بعد أن كان معدوما، واذا فرضنا أنه أحدِث من غيره فقد جعلناه موجودا في ذلك الغير، فلا يكون محدثا في الحقيقة ولا موجودا بعد عدم حقيقي، فكأنا قلنا: إنه محدث وليس بمحدث وهذا متناقض"([3]).

فالمتكلمون إذن قد اثبتوا الحدوث من عدم ونحن نرى انهم استرشدوا على ذك بآيات من القرآن مثل قوله تعالى :" فإذا قضَى أمْرًا فإنّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فيَكُون"([4]) وقوله "بَديع السّمَاواتِ والأرْض"([5]) أي "خالقها ومبدعها فهو سبحانه الخالق المخترع لا عن مثال سابق"([6]).

1) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، دار الكتب العلمية، ط 3 ، بيروت 1401 / 1984 ،ص 71

2) الطبرسي، الاحتجاج، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، 1386 /1966 ، 17/2

3) الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، تحقيق، محمد أبو الفضل ابراهيم، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت1387 / 1967، 344/2

4) غافر، (68)

5) البقرة، (117)

6) ابن منظور، لسان العرب، مادة بدع

وباثبات حدوث الجواهر أثبت المتكلمون وجود المحدِث لان هذه الجواهر لا تحدث بذاتها و"لاشيء سوى قدرة اللـه يصلح للتأثير والتكوين"([1]).

ورتبوا على القول بالحدوث القول بالفناء خلافا للذريين اليونان الذين جعلوا ذراتهم قديمة غير فانية. كماأثبتوا الفناء عقلا ونقلا: " اما العقل فانه يجوز فيه أن يصحّ فناؤه ويجوز ان يستحيل ذلك فيه، فطريقه من جهة العقل التجويز لانه لا دليل يقتضي القطع على أحد الأمرين، وما انتفى الدليل فيه وجب التوقف فيه على ما نقوله في سائر المصالح الشرعية"([2]) وأما " الذي يدلّ من السمع على أن اللـه يفني الجوهر فوجوه منها قوله " هُوَ الأوّلُ وَالآخرُ"([3]) وهذا يدل على انه يبقى موجودا ولا شيء معه ليثبت آخرا كما وجب تجدد هذه الجواهر ليبقى أولا. وقوله " كلّ مَنْ عليهَا فانٍ"([4]) وهذا وان اقتضى فناء العقلاء خاصة لقوله "من عليها" ففناء غيرهم يثبت بما نذكره من أن فناء بعض الأجسام فناء لجميعها فيصح هذا الاستدلال. وقوله تعالى: "كلّ شيء هالك إلا وجهه"([5]) والهلاك في الحقيقة هو العدم، ولا يصح صرفه إلى الموت لانه لا يتأتى في جميع الأشياء والآية قد اقتضت ذلك"([6]).

وقد أداهم هذا القول إلى القول باعادة الجواهر بعد إفنائها وذلك لاثبات المعاد قطعا خلافا للذريين اليونان الذين لم يثبتوا شيئا من هذا بحكم بُعدهم عن البحث في الميتافيزيقا واستبعاد فكرة البعث والجزاء وخلود النفس، وقد استدل المتكلمون على جواز إعادة الجواهر بكون " القادر إذا ثبت كونه قادرا على الشيء من غير تخصيص بوقت فمتى صحّ وجود المقدور صحّ منه إعادته"([7]).

والدافع الديني الكامن وراء القول بالفناء والإعادة واضح جدا عند المتكلمين يعبر عنه ابو هاشم بقوله: "لولا الفناء لم يحسن التكليف"([8]) أي أن هلاك الإنسان دليل على وجود

---

1) الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 238

2) عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق، محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة 1385 / 1965 ،11 / 432

3) الحديد، (3)

4) الرحمان، (26)

5) القصص، (88)

6) ابن متويه، التذكرة، ص 208

7) عبد الجبار بن أحمد، المغني، 2 / 451

8) ابن متويه، م. ن، ص 223

حياة أخرى يُسأل فيها عما سبق ان كلّفه اللـه به في الدنيا، وهذه العقيدة مفقودة تماما عند الذريين اليونان.

شكـل الـذ رات :

عند لوقيبوس وديمقريطس لا يوجد فقط عدد لانهائي من الـذرات، ولكـن أشـكال هـذه الذرات بدورها بعدد لا محدود ،قال أرسطو: " ويزعم ديمقريطس ولوكيبس أن جميع الأجسام مركبة في البداية مـن أجـزاء لا تتجـزأ أو ذرّات، وهـي غـير متناهيـة لا في عـددها ولا في أشكالها"([1]).

اما أبيقور ولوقريطس فانهما اكتفيا بعدد محدود من الأشـكال بخـلاف أسـلافهما، يقـول أبيقور: "ثم إن الأجسام اللامتجزئـة والمتماسـكة، التـي تتكـون منهـا المركبـات وتسـتحيل إليهـا، تتنوّع أشكالها بصورة غير محددة، ذلك انه لايمكن للتنوّع اللامحدود لأشكال المركبـات أن ينـتج عن عدد محدود من الأشكال البسيطة، وينطبق كل شكل من الأشكال على عدد لا محدود مـن الذرات، إلا أن تنوّع الأشكال ليس تنوّعا لا محدودا إطلاقا بل هو تنوّع غير محدد فحسـب، ولا يمكنه أن يكون غير ذلك إلا إذا سلّمنا بأنه يمكن لحجم الذرات أن يمتد إلى غير نهاية"([2])

فهو يحرص على أن تكون أشكال الذرات مختلفـة لمـا لاحظـه مـن تنـوّع في الموجـودات المركّبة من هذه الذرات التي يجب أن تكون أشكالها محدودة وإن كـثرت لأن القـول بلانهائيـة عدد الأشكال يؤدي بنا إلى الاعتقاد في وجود عدد لانهائي من الأحجام وهذا مـا يرفضـه أبيقـور. أما ديمقريطس فاننا نجد ما يشير إلى اعتقاده في لا نهائية أحجام الـذرات ووجـود ذرّات بحجـم العالم وهذا استنتاج استنتجه أبيقور كما يرى بويانسي "Boyancé " للسـخرية مـن ديمقـريطس ([3]) ولكن الحقيقة أنّ لأبيقور الحقّ في أن يستنتج مثل هذا الاستنتاج لأن ديمقريطس يرى فعـلا " أن عدد الذرات وأحجامهما لا نهائية"([4]).

ولئن رفض أبيقور ولوقريطس أن يكون عدد أشكال الـذرات لامحـدودا فـإنهما أقـرّا " أن أعداد الذرات ذات الشـكل الواحـد لا نهائيـة"([5])، والسـبب في رفـض لا نهائيـة الأشـكال سـبب

1) أرسطو، الكون والفساد، ك1 ب1 ف2

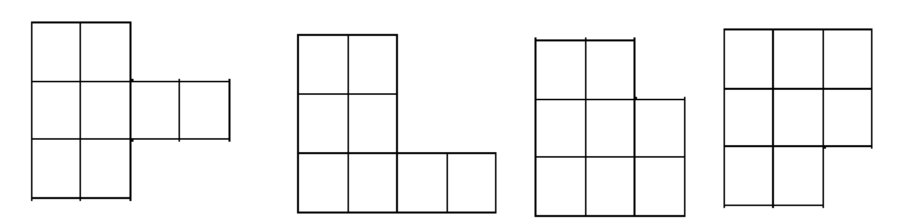
2) ابيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 42 - 43، ص 177

3) Lucrèce, de la nature , L.I , P.22

4) Laerce.D, les vies des plus illustres philosophes , P.413

5) Lucrèce ،ibid , LII , P. 61

معقول في الفلسفة الأبيقورية لان الذرّة تتكون في فلسفة أبيقور من حدود دنيا غاية في الدقة ولا يمكن للذرّة ان تحتوي عددا لا محدودا من هذه الجزيئات وإلا أصبح حجم الذرة كبيرا وأمكننا أن نراها وهذا مالم يحدث أبدا ولا يتصور أبيقور حدوثه. لذلك فان الذرة تختلف في أشكالها طبقا للوضع المختلف لهذه الجزيئات فنحصل على ذرات كثيرة ذات أشكال مختلفة ولكنها محدودة، فهذه الأجزاء لا توجد إلا كمكوّنات للذرة لذلك فليس لها أشكال حقيقية لهذا فهي غير مميّزة ويمكن اعتبارها كوحدات لقياس حجم الذرة، يمكن إذن ان نمثلها اصطلاحا بمكعبات صغيرة، ويمكن ان نرسم هذا على سطح بمربعات صغيرة منظمة بطرق كثيرة يمكن أن نرسم بعض هذه الطرق كما يلي :



وهكذا نستطيع أن نسترسل في تصوّر الأشكال الأخرى لذرّة ذات ثمانية جزيئات ولكن لنعلم أننا سنقف عند حدّ لوضع هذه الجزيئات لا نستطيع أن نتجاوزه مما يجعلنا نؤكد أن شكل الذرات وإن كثر ووجد منها المعقّف والمسنّن والمثلث... فإنه سيقف عند حدّ، هذا ما أكده ابيقور ولوقريطس.

أمّا المتكلمون فان الأوائل منهم لم ينسبوا للجوهر الفرد أيّ شكل اذ انهم جعلوه شيئا لا طول له ولا عرض ولا عمق مما يصعب تصور شكل له ولعل هذا ما جعل النظام صاحب النزعة الحسية يرفض وجود مثل هذا الشيء وينفي وجوده.

ولكننا نتصوّر أنّ من جوّز ـ من المتكلمين ـ على الجوهر الفرد الأعراض كلّها لا بدّ أن يكون قد نسب له شكلا لأن الشكل عرَض وهو يُجوّز عليه كل الأعراض دون استثناء، ولكن ليس لنا من النصوص إلا ما أورده الأشعري حين قال: "وجوّز أبو الحسين الصالحي على الجزء الذي لا يتجزأ الأعراض كلّها "([1]) و" قال قائلون ممّن أثبت الجزء الذي لا يتجزأ، للجزء طول في نفسه بقدره، ولولا ذلك لم يجز أن يكون الجسم طويلا أبدا لأنه إذا

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 16

جمع بين ما لا طول له وبين ما لا طول له لم يحدث له طول أبدا "([1]). فهذا النصّ يثبت للجوهر الفرد طولا بخلاف ما ذهب إليه العلاف، والطول في حد ذاته شكل. وفي فترة لاحقة اتفق أغلب المتكلمين على نفي الشكل عن الجوهر الفرد وهذا ما نجده في شرح المواقف من أن " الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين "([2]) ولكننا نجد مع ذلك بعض المتكلمين قد نسبوا له الشكل واختلفوا في أيّ الأشكال أقرب إليه، فشبهه ابن متويه بالمربّع وقال :" إذا شبّه الجزء بشيء من الأشكال فهو بالمربع أشبه، ونعني به أن هذا الشكل هو المختص من بين سائر الأشكال أن تتساوى جوانبه وأطرافه حتى لاتتفاوت، فكذلك الجزء يجب تساويه من أيّ جهة نظر إليها الرائي، لأنه قد صحّ كونه شيئا واحدا فتشبيهه بما ذكرناه هو الواجب"([3]).

ولكن لماذا أوجب ابن متويه تشبيهه بالمربع دون غيره من الأشكال ؟ يجيب ابن متويه بقوله: "لو شبه بالمثلث لرُئي من أحد الجوانب كأنه أكبر من الجانب الآخر، فان هذا حال المثلث، وكان لا تتركب الأجسام إلا على وجه التضريس دون الاستقامة، ولوشبّه بالمدوّر لكان يجب أن لا يصح تآلف الأجزاء على وجه الاكتناز حتى لا يقع بينها خُلل، فانّ المدوّرة إذا ضمت إلى مثلها حصلت بينها فرُجة فتؤدي إلى أن ها هنا ما هو أصغر مقدارا من الجزء"([4]).

والذي أدى ابن متويه إلى البحث في شكل الجزء وتشبيهه بالمربّع هو القول بأن الجزء يلقى ستة أمثاله، فلكي يلقي الجزء ستة أمثاله دون وجود فرُج ولا تفاوتٍ في الأطراف يجب أن يكون شكله مربّعا، فتكون أضلاعه متساوية ويؤلف عند الاجتماع بغيره جسما مكتنزا.

وينفي الجويني الشكل عنه ويقول: "الجوهر الفرد لا شكل له، ولكن اختلف الأصوليون في تشبيهه ببعض الأشكال تقريبا. فقال بعضهم هو أشبه بالمدوّر، وقال آخرون هو أشبه بالمربّع، وشبّهه آخرون بالمثلث، وأشار القاضي في بعض كتبه إلى اختيار شبهه بالمربع من حيث ينظم من الجواهر الفردة خط مستطيل والمدوّر لا يتأتى فيه ذلك إلا بخُلل وفرُج. والذي اختاره في نقض النقض إبطال هذه الأقاويل جملة، فاذا ثبت أنّ الجوهر لا شكل له فلا

1) م. ن، 2 / 17

2) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، (د.م)، 1311 هـ 2 / 346

3) ابن متويه، التذكرة في أحكام اجواهر والأعراض، ص 173

4) م. ن، ص 173

معنى لتشبيهه بذي شكل فان ما يشبه شكلا شـكلٌ إذ حقيقـة المشـتبهين تقـتضي ذلـك... فلـم يستقم نفي الشكل مع تثبيت شبهه، ولكنه قال: "الجوهر ليس بشكل ولا يشبه شكلا بـل هـو جزء من شكل إذا انضم إليه غيره، ثم الأشكال عند تقدير الانضمام تجوز جميعا "([1]).

وقريب من هذا ما أثبته صاحب المواقف إذ نفى الشكل على غرار الجويني وقال: " ثـم قال القاضي: ولا يشبه شيئا من الأشكال لأن المشاكلة الاتحاد في الشكل، فما لا شـكل لـه كيـف يشاكل غيره. وأما غيره (أي غير القاضي) فلهم اختـلاف فـيما يشـبهه مـن الكـرة، إذ لا تختلـف جوانبه، والمربّع اذ يتركب منه الجسم بلا خلوّ الفـُرج، والمثلـث لأنـه أبسـط الأشـكال المضـلعة "([2]).

فهذه النصوص تثبت اهتمام المتكلمين بهذه المسألة وخوضهم فيها، ولئن ذهـب أغلـبهم إلى نفي الشكل عن الجوهر الفرد فقد خالف الـبعض كـما رأينـا وأثبـت لـه شـكلا معينـا فـرآه البعض شبيها بالكرة أي مدورا ورآه البعض الآخر مربّعا أو مثلثا. ولكن ما يجب أن نلاحظه هـو أن المتكلمين اختلفوا عن الذريين اليونان في هذا المجال في عدة نقاط :

- من أثبت الشكل من المتكلمين لم يرَ على غرار ديمقريطس أن أشكال الذرّات متعـددة ولا نهائية أو متعددة ولكن محدودة كما رأى ابيقور، وإنما قال بنـوع واحـد مـن الأشـكال كـما رأينا إمّا مدورا أو مربّعا أو مثلثا...

- أنّ أغلب المتكلمين نفوا بصريح العبارة وجود شكل للجوهر الفرد

- أنّ مسألة الشكل لم تلعب دورا هاما في الذريـة الإسـلامية خلافـا للذريـة اليونانيـة، إذ رأى الذريون اليونان أن الاخـتلاف في الموجـودات (وجـود الكبـير والصـغير والطويـل والعـريض والصلب واللين...) والاختلاف في الأحاسيس (وجود الحلو والمرّ والحار والبارد، والصوت الجميـل، والصوت القبيح...) كلّ هذا يعود إلى اختلاف شكل الذرات ([3]).

1) الجويني، الشا مل، ص 61 - 62

2) الإيجي، المواقف، ص 182 ـ 183

3) Lucrèce, de la nature , LII , P. 65 et suite

الحجـم والثـقـــل :

لا خلاف بين الباحثين والمـؤرخين للفلسـفة في أنّ أبيقـور كـان ينسـب للـذرات ثقـلا ([1]) ولكن الخلاف بقي قائما حول ما إذا كان لوقيبوس وديمقريطس يقولان بهذا القول الثابـت عنـد أبيقور أم لا " فقد قيل في بحث "Deplacitis philosophorum" إن "أبيقور يزعم أن للذرات ثلاث خصائص هي الحجم والشكل والثقل وإن ديمقـريطس لا يقـر إلا بخاصـيتين هـما الحجـم والشكل، فأبيقور قد أضاف خاصية ثالثة وهي الثقل". ونفس هذا الكـلام يتكـرر في الأثـر الـذي تركه أوزيـب ") "Eusèbe 267م/340م) بعنـوان"Praeparatio evangelica " وقـد تأكـد هـذا الكلام بشهادة سـمبليقوس "Simplicius"(عـاش في القـرن الخـامس) وفيلوبـون "Philopon " ولكن شـهادة أرسـطو كانـت مخالفـة لهـذا المعنـى، فقـد نسـب في "الكـون والفسـاد" لـذرات ديمقريطس اختلافا في الثقل ولكنه ترك هذا الأمر غامضا في نـصّ آخـر لـه في السـماء والعـالم إذ قال: " إذن، لا يبقى أيّ جسم خفيفا بالمرّة إذا كانت كل الأجسام ثقيلـة، ولكـن إذا كانـت كلّهـا خفيفة فلن يبقى أيّ جسم ثقيل"، وقـد اعتمـد ريـتر "Ritter " في كتابـه عـن تـاريخ الفلسـفة القديمـة" هـذا الأثـر الأرسـطي ليلقـي بمعطيـات فلـوطرخس"Plutarch" وأوزيـب "Eusèbe" وستوبي "Stobée"(عاش في القرن السادس) أما شهادات سمبليقوس وفيلوبون فانه قـد أهملهـا ولم ينظر إليها ([2]).

هكذا حوصل ماركس القضية في إيجاز، فلنعد إلى النصوص نسـتقرئها ونـرى آراء النقـاد فيها، ولنبدأ بنصّ الكون والفساد، يقول أرسـطو: " كـلّ مـا لا يتجـزأ فهـو يجـب أن يكـون غـير منفعل لأنه لا يمكن أن يكون منفعلا وقابلا أيّ فعل ما إلا بالخلوّ الذي هو غير مقبول عندهم، وهو كذلك لا يمكنه ان يحدث ايّ فعـل مـا في ايّ شيء اتفـق مـا دام انـه لا يمكـن أن يكـون لا صلبا ولا باردا مثلا، وفي الحق إنه من السخف الاقتصار على تخصـيص الحـرارة بالشـكل الكـريّ وحده فقط لأنه من ثمّ يكون بالضرورة الكيف المضـاد - أعنـي الـبرودة - يتعلـق بشـكل آخـر

---

1) ادعى شنايدر "Shnaider " ونورنبرغر "Nurnberger" أن أبيقـور لم ينسـب للـذرات أيّ خاصـية، لان الذرات كما يقول أبيقور ثابتة والخصائص متغيرة، ورأى هذان الباحثـان أن الفقـرتن 44 و54 الـواردتين في الرسالة إلى هيرودوت محرّفتين، ولكن هذا مخالف لشهادة ديوجان اللايرسي وفلوطرخس. ثـم ان ديوجـان لم يتحدث عن خصائص الذرات في فقرتن فقط عند ابيقـور وانمـا في عشر فقـرات وهـي الفقـرات 42 و43 و44 و54 و55 و56 و57 و58 و59 و61.

انظر،

Marx ‹Différence de la pholosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure, P37

2) ibid , p.38-39

غير الكرة، ولكن إذا كان هذان الكيفان يوجدان في الأشياء - أعني الحرارة والبرودة، فيكون من السخف الاعتقاد بانّ الخفـّة والثقل والصلابة والرخاوة لا يمكن أن تكون فيها أيضا، وإني أعترف بأن ديمقريطس يزعم أن كلّ ما لا يتجزأ يمكن أن يكون أكثر ثقلا إذا كان أكبر حجما بحيث انه بالبين بذاته ايضا، يمكن أن يكون أكثر حرارة "([1]).

و" قد أورد ارسطو هذا النص عرضا حين أراد أن يبيّن عدم تماسك رأي من أراد تفسير الفعل والانفعال انطلاقا من عناصر غير فاعلة وغير قابلة للانفعال"([2]) ويمكن أن نستنتج من هذا النصّ جملة من الاستنتاجات :

- أوّلا: من غير المعقول حسب أرسطو تفسير الحرارة بالشكل الكريّ دون تفسير البرودة بشكل آخر، وهذا ما أهمله (لوقيبوس وديمقريطس).

- ثانيا: لوقبلنا وجود الحرارة والبرودة بشكل أو بآخر في النظرية الذرية فانه يكون من السّخف رفض وجود الخفة والثقل والصلابة والرخاوة، ولكن لما كانت الذرات من طبيعة واحدة فانها لا يمكن أن تختلف، لا بكثافتها ولا بخفتها ولا بالثقل، وهذه الكيفيات تعدّ في النظرية الأرسطية مختلفة لا بل متناقضة ([3]).

- ثالثا: ان ديمقريطس على مايورد لنا أرسطو في هذا النص لا ينكر فكرة ثقل ما لا يتجزأ إذ يقول: " إني اعترف بأن ديمقريطس يزعم أنّ كلّ ما لا يتجزأ يمكن أن يكون أكثر ثقلا إذا كان أكبر حجما" فهو يجعل وجود الثقل مشروطا باختلاف أحجام الذرات. وعلى هذا تكون الذرة الأكبر حجما هي الأثقل، وبالتالي فلا يمكن أن يكون ديمقريطس قد قال بوجود الثقل إلا إذا كان قد قال باختلاف الاحجام وهذا ما اختلف فيه الباحثون. فأرسطو لا يفرق بين آراء لوقيبوس وآراء ديمقريطس، وهو يقول عند حديثه عن لوقيبوس :" ان هذه العناصر (الذرات) تكون غير متناهية في العدد وتكون فقط غير مرئية بسبب لطافة حجمها للغاية "([4]).

1) أرسطو، الكون والفساد، ك1 ب8 ف10

2)O'brein.D, L'atomisme ancien ،la pesanteur et le mouvement des atomes chez Démocrite, dans revue philosophique de la France et de l'étranger ,n°4 , octobre – décembre ,P.U.F , Paris 1979,p.402

3) ibid , p. 402 - 403

4) أرسطو، الكون والفساد، ك1 ب8 ف 5

ويـرى أوبـراين "O’brien" في مقـال لـه بعنـوان "حجـم الـذرات وشـكلها في نسـقي ديمقريطس وأبيقور" أن ديمقريطس عـلى مـا يجـزم أرسـطو يجعـل أشـكال الـذرات لا متناهيـا خلافا للاحجام فهي متناهية، فحسب أرسطو ذرات ديمقريطس لا تدرك بالحسّ لصغرها تماما كما هو الحال بالنسبة لذرات أبيقور. فاشكال الـذرات إذن محـدودة بالنسـبة لـديمقريطس"([1]) وهذا مخالف لما ذهب إليه بعض الباحثين من أن ديمقريطس يقول بوجـود ذرات تتجـاوز كـل حـدّ في الكـبر مثـل مـوقلر "Mugler" وبـايلي "Bailey" وسمبرسـكي " Sambursky"و كـيرك Kirk"". فأرسـطو لا يشـير في نصوصـه إلى هـذا المعنـى ويكتفـي بـالقول: " يـزعم ديمقـريطس ولوكيبس أنّ جميع الأجسام مركبة في البداية من أجزاء لا تتجزأ أو ذرّات، وهي غير متناهيـة لا في عددها وفي أشكالها "([2]) فهو إذن يصرّح بأنّ عدد الأشكال غير متنـاه وهـذا نصـف الشـهادة الذي اعتمده بيلي وسمبرسكي وغـيرهما وأهملـوا نصـف الشـهادة الثـاني الـذي يجعـل الـذرات دقيقة لا ترى عند لوقيبوس وديمقريطس ([3]) فهي بالتالي شبيهة بـذرات أبيقـور وأبيقـور يصرّح بأن " تنوّع الأشكال ليس تنوّعا لا محدودا إطلاقا بل هو تنوع غير محدّد فحسب، ولا يمكنـه أن يكون غير ذلك إلا إذا سلمنا بأنـه يمكـن لحجـم الـذرات أن يمتـدّ إلى غـير نهايـة"([4]). هـذا هـو استنتاج أوبراين "O'brien" تقريبا ولكن مـن أيـن جـاءت الفرضـية التـي تـذهب إلى أنّ ذرات ديمقريطس تتجاوز كل حدّ في الكِبر؟ وأنّ في ذراته ما هو بحجم العالم؟.

يرى أوبراين أن خطأ بايلي Bailey وسمبرسـكي Sambursky وكـيرك Kirk نـاتج عـن انطلاقهم من استدلال لوقريطس الذي يـرى " أن تنوّعـا لا محـدودا في أشـكال الـذرات يقـتضي تنوعا لا محدودا في حجمها"([5]).

ويقوم استدلال لوقريطس على نظريـة " الأجـزاء الصـغيرة التـي لا تقبـل القسـمة والتـي باختلاف وضعها واتجاهها تحدد صور الذرات المختلفة، إلا ان عدد هـذه الصـور يبقـى محـدودا نظرا لعدد هذه الأجزاء الصغيرة المحدود. ولكن هذه القراءة توقعنا في خطإ تاريخي، وإذا أخـذنا

1) O’brien, la taille et la forme des atomes dans les systémes de démocrite et d’Epicure, dans revue philosophique de la France et de l’étranger , n 2 avril-juin, Paris 1982, P. 191

2) أرسطو، الكون والفساد، ك1 ب1 ف2

3) O’brien, ibid ,p.191 et suite

4) أبيقور، رسالة الى هيرودوت، ف 43، ص 177

5) Lucrèce, de la nature , LII , P 59

بشهادة سمبليقوس "Simplicius" التي تجعل نظرية الأجزاء الصغيرة من ابتكار أبيقور "فاننا لن نلزم بالتسليم بان التباين المتزايد بين الأشكال يقتضي تزايدا تدريجيا في حجمها ولن نرغم على استنتاج أن تنوّعا لا محدودا للأشكال يفترض تباينا لا محدودا في الحجم وأخيرا لن نضطرّ إلى استبعاد شهادة أرسطو حول الذرّيين الأوّلين. " ويضيف أوبراين قائلا: " تنوّع لا محدود للأشكال وعدد محدود من الأحجام، ذانك هما بالتدقيق الوجهان الخاصّان بالنسق الذرّي الذي تقدّمه شهادة أرسطو. وفي نظر أرسطو، ان تنوع الأشكال عند ديمقريطس تنوع لا محدود وكثرة الأحجام كثرة محدودة. ويزول التناقض الحاصل عن اقتران هاتين الفكرتين بمجرد دحضنا لضرورة وجود تضايف بين الأشكال والأحجام، وهذا بوسعنا القيام به إذا ما رفضنا الفرض المسبق بوجود أجزاء في الذرات. إنّ بيلي وسمبرسكي قد تبينا بوضوح مبدأ التضايف بين الأشكال والأحجام كما أنهما قد افترضا مسبقا على ما يبدو وجود أجزاء في الذرات فاستحال عليهما الأخذ بشهادة أرسطو وسحبا على الذريين نتيجة استدلال لوقريطس([1]).

وعلى هذا يكون ما ذهب إليه ايتيوس "Aétius "(ت 455 م) من ان في ذرات ديمقريطس "ما هو بحجم العالم" قائما هو الآخر على استدلال الأبيقوري لوقريطس ([2])، وبهذا يثبت أن ديمقريطس لم يقل بالثقل ويثبت قول ايتيوس "Aétius" من جهة أخرى إذ يذهب إلى "أن ديقريطس يقول إنّ الذرّات ليس لها ثقل" وكذلك الاسكندر الأفروديسي " Alexandre d'Aphrodise"(عاش في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث للميلاد) في تفسيره لما بعد الطبيعة إذ يقول "ان ذرات ديمقريطس خالية من الثقل"([3]).

أمّا ما ورد في كتاب "السماء " فانه لا يفيد قول الذريين الأوائل بالثقل لانه ورد في معرض نقد موجه لديمقريطس وأفلاطون، ولو كان ديمقريطس يقول بالثقل لما قال أرسطو " إنه مما لا يمكن ان يكون شيئان ليس لواحد منهما ثقل، فاذا اجتمعا كان لهما ثقل، فاما الاجرام المحسوسة كلها فلها ثقل، شبه الأرض والماء، وهم يقرّون بذلك"([4]) " ونقول ايضا انه لا يكون شيء ذو ثقل من أشياء لا ثقل لها، وقد تحيّر أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ في تمييز

---

1) انظر مقال:

O'brien ،La taille et la forme des atomes dans les systémes de démocrite et d'Epicure.

وجلال الدين سعيد، أبيقور، هامش ص 65 – 66

2) O'brien, Ibid , P .200

3) O'brien, L'atomisme ancien , P 414

4) أرسطو، كتاب السماء، تحقيق، عبد الرحمان بدوي، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1961، ص 309

كمية الأجزاء التي منها يكون الثقيل، وكيف تكون من ذلك، إلا أنهم ميزوا ذلك بقـول خـرافي لا قياسي، فأما نحن فنقول إنه إن كان كل ثقل أكثر مـن ثقـل إنمـا يكـون أثقـل بثقـل مـا، كـان لا محالة لكل واحد من الأجزاء التي لا تتجزأ ثقل"([1]).

فهذه النصوص وغيرها مما ورد في كتاب السماء لا تنسـب للـذريين القـول بالثقـل وانمـا تبيّن خطأهم حسب أرسطو في عدم قولهم بثقـل الـذرات، لان القـول بـان الـذرات لا ثقـل لهـا يضعنا أمام مشكل وهو: من أين حصلت المركبات على الثقل إذا كان ما تركبت منه لا ثقل لـه، وقد انتفع أبيقور من هذا النقد الذي وجهه أرسطو للذريين الأوائل فأثبت صفة الثقـل للـذرات إذ يقول :" ليس للذرات صفة أخرى غير الثقالة والحجم والصورة، وكل ما هـو مـلازم بـالضرورة لهذه الصفة الأخيرة"([2]) وفيما يخـص حجـم الـذرات يقـول :" لا يجـب أن نعتقـد، إذا مـا أردنـا تجنب الوقوع في تناقض مع ما تشهد به الظواهر، أن كلّ الأحجام ممكنة للذرات غير أنه لا بـدّ من التسليم بتنوّع هذه الأحجـام وتباينهـا، فـالإقرار بـذلك هـو مـا يسـمح بتفسـير الانفعـالات والإحساسات، وإذا ما أردنا الإقرار بتنوع الخاصيات فليس مـن المفيـد أن نفـترض كـل الأحجـام الممكنة، إذ ستوجد في هذه الحالة ذرات مرئية، وهو مـا لم يحـدث أبـدا ولا نتصـوّر أن حدوثـه ممكن ([3]).

فابيقور يجيز وجود أحجام مختلفة للذرات لكنه يؤكد أنّ عـدد هـذه الأحجـام محـدود وإلا وجدت ذرات مرئية وهذا ما لايتصور أبيقور حدوثه. وعلى هذا يكون ديمقريطس وأبيقـور قد اتفقا على خاصـية حجـم الـذرات واختلفـا حـول خاصـية الثقـل، فاثبتهـا أبيقـور ولم يثبتهـا ديمقريطس ،أما المتكلمون المسلمون فانهم عندما عرّفوا الجوهر الفرد فإنهم أصرّوا عـلى أن لـه جهة وله وضعًا وقابلية للإشارة ولذلك فهو موجود حقيقي وليس موهومًا أو مفترضًا، وهو شيء مادّي والمتكلمون جعلوه بهذه الشروط جسما صراحـة ومـن خصـائص الجسـم أن يكـون قـابلا للتقسيم ولكننا لافتقارنا إلى الوسائل التي تساعد على ذلـك نقـول بعـدم إمكـان القسـمة التـي اصبحت ممكنة في العلم الحديث بعد تفتيت الذرة ([4]).

---

1) م. ن، ص 311

2) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 54، ص180

3) م .ن، ف 55 - 56، ص 181

4) سامي نصر لطف، فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 407

وهذا استنتاج يخالف ما أكد عليه المتكلمون من كون الجوهر الفرد ليس جسما عدا الصالحي وبعض الإباضية، وقد استنتجه صاحبه من بعض الخصائص التي نسبها المتكلمون للجزء. ويجب أن نلاحظ أن المتكلمين جرّدوا الجوهر الفرد من خصائص الأجسام إلى درجة أن بريتزل حين أورد آراء الذريين الأوائل في الجزء علّق عليها فقال: " تتفق هذه الآراء في أنها لا تعترف اعترافا صريحا بإمكان وجود الجزء الذي لا يتجزأ فعلا"([1]). وهو يقصد قطعا أبا الهذيل وهشام الفوطي ومعمّر. ولكن يجب أن نلاحظ أنّ المتكلّمين بعدهم وإن جعلوا الجوهر الفرد قابلا للإشارة الحسية وفي جهة، فانهم لم يصرّحوا بأنه جسم على ما رأى البعض وان كان كلامهم يؤدي إلى ذلك.

لكن بقطع النظر عن هذا المعنى أو ذاك هل كان المتكلمون يقولون بمعان من هذا النوع، أي هل كانوا يجعلون للجوهر الفرد حجما أو ثقلا ؟

المتكلمون الأوائل يمنعون أن يكون للجوهر الفرد حجما أو مساحة فأبو الهذيل يؤكد على" أنّ الجزء لا طول له ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع فيه ولا افتراق... "([2])، والصالحي يثبت له الحجم والمساحة بجعله جسما ([3])، أمّا المتأخرون من المعتزلة فإننا نجد آراءهم مبثوثة في كتابي التذكرة لابن متويه والمسائل لأبي رشيد. يقول أبو رشيد: " ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أن لكلّ جزء قسطا من المساحة، وقال أبو القاسم إن الجزء الذي لا يتجزأ لا يجوز أن يقال إن له قسطا من المساحة"([4]).

ويقول ابن متويه: " الجوهر له حظّ في المساحة عند الشيخ أبي هاشم، وقد منع الشيخ أبو علي من ذلك وجعل مساحته بغيره، كما ان طوله بغيره، وبه قال الشيخ أبو القاسم"([5]). وقد منع أبو علي أن يكون له مساحة لأنه فهم المساحة على أنها طول وعرض وعمق وهذه لا تجوز للجوهر الفرد وإلا أصبح جسما. لذلك يحاول ابن متويه توضيح المقصود باثبات المساحة للجوهر الفرد فيقول " إذا قلنا إن له مساحة فغرضنا أنه متحيّز، وأنه لأجل هذه الصفة يتعاظم بضم غيره إليه..."([6]). وكأن ابن متويه يرد في هذا المجال على من رأى أنه لا يجوز أن تعظم

1) بريتزل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام، ص 136
2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 14
3) م. ن، 2 / 9
4) أبو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 58
5) ابن متويه، التذكرة، ص 181
6) م. ن، ص 181

الموجودات وتصبح ذات كمّ وهي تتكون من أجزاء لا كمّ لها، وهذا ما ذهب إليه ابن ميمون إذ يقول:"زعموا أن العالم بجملته. .. مؤلف من أجزاء صغيرة جدّا. .. ولا للجزء الواحد منها كمّ بوجه. فاذا اجتمع بعضها على بعض كان المجتمع ذا كمّ، وهو جسم حينئذ "([1]).

وقد فطن ابن متويه إلى هذا المعنى فقال: " لو لم يحصل لكلّ واحد مساحة لم يثبت هذا الحكم عند الاجتماع ولَحلّ مَحلّ العرَض الذي لمّا لم تكن لآحاده مساحة لم يصحّ حصولها عند الانضمام، ومتى سلّم لنا هذا المعنى ثم تورّعنا في التسمية، فلا طائل فيه لان غرضنا انه لوثبت ها هنا ما يشتبه الحال في: هل هو جزء منفرد ام لا ؟ مع معرفتنا بجزء آخر لا يتجزأ، لصحّ منا أن نمسحه به فنعرف ذلك من حاله كما نفعل مثله في الموزونات والمكيلات، وكما نمسح المتصل من الأجزاء بغيره، وبهذا يبطل ما يقوله الشيخ أبو علي من أن المساحة هي معرفة الطول والعرض والعمق "([2]).

فهذا النصّ واضح في كون المتكلمين قد أدركوا صعوبة القول بتركب الجسم ذي الكمّ من جواهر فردة لا كمّ لها فسارعوا إلى جعل الجوهر الفرد ذا مساحة ولكنه رغم ذلك ليس طويلا ولا عريضا ولا عميقا ولا ثقيلا، أي ليس جسما.

وهذا ما أكّده ابن متويه بعد ذك إذ قال إن الجوهر الفرد " لاحظّ له من الثقل "([3]). وقد اختلفت المعتزلة علي مايروي الأشعري في الثقل والخفة، فقال قائلون: " الثقل هو الثقيل، وكذلك الخفة هي الخفيف، وانما يكون الشيء أثقل بزيادة الأجزاء، وهذا قول جمهور المعتزلة، وهو قول " الجبائي". وقال قائلون منهم الصالحي: الثقل غير الثقيل والخفة غير الخفيف "([4]).

ومعنى هذا الكلام أنهم اختلفوا : هل الثقل يعود إلى ذات الجوهر الفرد أي هو خاصية ذاتية فيه أم هو عرض زائد عليه. فمن جعل الثقل عرَضًا لم يجعل للجوهر الفرد ثقلا، ومن لم يجعله عرَضًا أثبت له ثقلا، وهذا معنى كلام ابن متويه: " وإنّما المرجع بالثقل إلى وجود معنى فيه، وهذا هو قول أبي هاشم. وذهب أبو علي إلى أن الثقل راجع إلى نفس الجوهر فأثبت له حظا منه "([5]) أي اثبت للجوهر الفرد حظا من الثقل.

1) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 1 / 196
2) ابن متويه، م. ن، ص 182
3) م. ن، ص 183
4) الأشعري، مقالات الإسلامين، 2 / 105
5) ابن متويه، التذكرة، ص 183

فقول أبي علي بإثبات الثقل للجوهر الفرد إذن يخالف قول البقيّة ولو أنّ ما أورده الأشعري من أن الجمهور يذهب إلى أنّ الشيء يكون أثقل بزيادة الأجزاء يشير إشارة واضحة إلى إثبات الثقل للجوهر الفرد، فلو وضعنا جسمين في كفتين وكان الجسم الأول مثلا يتكوّن من ألفين من الأجزاء والثاني من ألف جزء فإنّ كفة الأول سترجح. ولو قدرنا بعد ذلك على أن نقوم بزيادة أجزاء إلى الجسم الثاني جزءا جزءا فإن الكفتين ستتعادلان إذا زدنا ألفًا من الأجزاء، فلو زدنا ألفًا إلا جزءا لم يحصل تعادل الكفتين تعادلا تاما وهذا دليل على أن الجزء له حظ من الثقل، ولكن رغم ذلك فإن المتكلمين يصرون على أن الجوهر الفرد لا حظ له من الثقل ولكن له حظ من المساحة كما ثبت عن المعتزلة وكما أثبت الجويني بعد ذلك في الشامل إذ يؤكد ثبوت المساحة للجزء بقوله الذي يعبر عن قول بقية الأشاعرة: " قلنا: الجوهر الفرد له حظ ثابت في المساحة غير موقوف على انضمام غيره إليه، ولو قدر غير أنه ليس لقدره بعض، والجوهر يقدر بالجوهر"([1]).

وعلى هذا يكون الجوهر الفرد " أحقر الأشياء "([2]) "، وله حظ من المساحة ولكن ليس له حظ في الطول والعرض خلافا للصاحي. .. ولا حظ له من الثقل "([3]).

والدليل على ان للجوهر الفرد قدرا من المساحة: " أننا لو توهّمنا دائرة، وكان في وسطها جزء، ثم وضعنا عند هذا الجزء جزءا آخر، كان بُعد ما بين القطب وبين قطر الدائرة أكثر من البعد الذي بين هذا الجزء الذي بينه وبين قطب الدائرة، فلولا أن لكل جزء قسطا من المساحة لكانت هذه القضية لا تجب فيه "([4]).

وعلى هذا فإننا نجد أنفسنا أمام الإشكال الذي تعرضنا له مع ديمقريطس وهو أن للجواهر الفردة أو للذرات أحجاما ولكن لا ثقل لها خلافا لأبيقور الذي أثبت لها الأحجام والثقل.

1) الجويني، الشامل، ص 62

2) الإيجي، المواقف، ص 271

3) ابن متويه، ص 183

4) أبو رشيد النيسا بوري، المسائل، ص 59

ذهب الإيليون إلى نفي الحركة، يروي عنهم أرسـطو " ان الموجـود هـو بـالضرورة واحـد وغير متحرّك، فعلى رأيهم الخلوّ لا يوجد، ولا يمكن أن توجد حركة في العالم ما دام أنـه لا يوجـد خلوّ منفصل عن الأشياء، وكانوا يزيدون على ذلك أنه لا يمكن أيضا أن يوجد تعدّد ما دام انـه لا يوجد خلوّ يقسم الأشياء ويعزلها "([1]).

فهم إذن يقرون مبدأ وحدة الموجود وينكـرون وجـود الخـلاء والحركـة، وحجـج زينـون مشهورة في هذا الباب، وقد اطلع الذريون على هذا القول بحكم تلمذة لوقيبوس عـلى زينـون، إلا أنّ الـذريين قـد خـالفوا الإيليـين وأثبتـوا وجـود الخـلاء وجعلـوا "مبـدأ الوجـود: الـذرات والخلاء"([2]).

وباثبات الذريين للخلاء أصبحت الحركة ممكنـة، لأن الخـلاء يـترك بـين الـذرات فجـوات تمكّنها من الحركة فتتلاقي وتفترق. ويحدث بتلاقيها الكون وبافتراقهـا الفسـاد. وعـلى هـذا فـان كل الموجودات تنشأ وتتغيّر وتهلك ولكن الذرات المكوّنة لها والخلاء لا يخضعان لمـا تخضـع لـه الأشياء فهما ليسا موضوع نشـأة ولا تغـير ولا هـلاك، وهـما لـذلك الموضـوع الوحيـد للمعرفـة الحقة، يقول ديمقريطس: "الأشياء المكوّنة هي محلّ نقاش واختلاف، ولكن مبادئهـا أي الـذرّات والخـلاء هــي هكـذا بطبيعتها "([3]) وهـو يقصـد أن الـذرّات قديمـة لان الوجـود لا يخـرج مـن اللاوجود، وهي باقية غير فانية لان الوجود لا ينتهي إلى اللاوجود والعدم، لكن من أيـن جاءتهـا الحركة ؟

يـرى ديمقـريطس أنّ الـذرات " متحركـة في الخـلاء حركـة ذاتيـة دائمـة "([4]) وهـذا مـا يكرره أبيقور بعد ذلك إذ يقول: " وتتحرك الـذرات منـذ الأزل بـدون انقطـاع، فإمّـا أن تتصـادم فيبتعد بعضها عن بعض، أو أن تتحابك أو تلتفّ بذرات قابلة للتحابك. .. وإنـه لا توجـد بدايـة لهذه الحركات، إذ الذرات قديمـة والخـلاء قـديم "([5]). لكـن أرسـطو لا يفهـم كـلام ديمقـريطس وأسـتاذه فيقـول مسـتنكرا قـولهما: " إنهـما قـالا إن الأجـرام الأولى تتحـرك دائمـا في الخـلاء وفي

1) أرسطو، الكون والفساد، ك1 ب8 ف2

2) laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l’antiquité , p.413

3) ibid, p.413

4) Rivaud.A, Les grands courants de la pensée antique , p.59

5) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف44، ص 177

الشيء الـذي لا نهايـة لـه، فنقـول لهـما: أيّـة حركـة تتحـرك الأجـرام الأولى ؟ ومـا حركتهـا الطبيعية!؟ ([1]).

فأرسطو إذن لم يفهم من أين جاءت هذه الحركة التـي يتحـدث عنهـا الـذريون الـذين أنشؤوا فلسفة آلية تسيطر عليها الضرورة ولا محل فيها لمحرك أوّل كـما هـو الشـأن عنـده، ولا لإله محرّك ومتعهد بالعناية كما هو الشأن عند المتكلمين. بقي أن نشير إلى الاختلاف بين حركـة الذرات عند ديمقريطس وعند أبيقور.

عنـد ديمقـريطس تتحـرك الـذرات بحركـة دواميـة يحـيط الغمـوض بأصـلها كـما أشـار أرسطو،ومفعول هذه الحركة إحداث مصادمات عديدة بين الذرات. وإذا أخذنا بالأطروحة التي تنفي قول ديمقريطس بالثقل فان الذرات على هذا الأساس لا تسقط من فوق إلى أسفل ولكنها تتحـرك حركـة غـير منظمـة في كـل الاتجاهـات ([2]). أمّـا إذا قبلنـا الأطروحـة التـي تنسـب إلى ديمقريطس قوله بوجود ذرات كبيرة الحجم فانه يلـوح جليّـا أن الـذرات الأكـبر تـزن أكـثر مـن الذرات الصـغرى، فتسـقط إذن بسرعـة أكـبر في الخـلاء "([3]) وتصـدم الـذرات الأصـغر فتحـدث الحركات المختلفة.

ولكن الأمر يختلف مع أبيقور الذي يثبـت للـذرات ثقـلا ويـرى أن سـقوطها يكـون مـن أعلى إلى أسفل،ولتفسير التقاء الذرات ينسب للـذرة القـدرة عـلى تغيـير وجهتهـا تغيـيرا بسـيطا يسمّيه الانحراف ([4]) أي انحراف الـذرات عـن خـط سـيرها العمـودي لتلتقـي وتتصـادم وتنشـأ الكائنات وهكذا " فـإن الـذرات السـاقطة في الخـلاء بموجـب ثقلهـا الخـاص في خـط مسـتقيم، تنحرف في لحظة غـير محـددة، وفي مكـان غـير محـدد قلـيلا عـن الخـط العمـودي، فقـط لـكي نستطيع أن نقول إنه قد طرأ تغير عـلى حركتهـا. ولـولا هـذا الانحـراف لسـقطت الـذرات كلهـا كقطرات المطر من أعلى إلى اسفل عبر أعماق الخلاء، ولما حدث بينهـا أي تصـادم ولا أي تـدافع ولما خلقت الطبيعة أيّ شيء "([5]).

---

1) أرسطو، كتاب السماء، ص 311

2) Werner.CH, La philosophie grecque ,p.168

3) Faye.J.P, Introduction à: Epicure , par Maurice Solovine ,p.10

4) Werner.CH, ibid,p.168

5) Lucrèce, de la nature , L2 , p.50

فالذرات الابيقورية في حركة دائمة ولا تقف لحظة مثلما هو الشأن لذرات ديقريطس، اما السكون الذى نراه في الكون فهو سكون ظاهري يشبّهه لوقريطس بسكون القطيع للرائي من بعيد، فهو لا يرى إلا بقعة بيضاء ساكنة فوق الأرض الخضراء في حين أن كل أفراد القطيع في حركة دائمة ([1]).

و خلافا لذرات ديمقريطس التي تسقط في كل الاتجاهات نجد ذرّات أبيقور تسقط من فوق إلى أسفل وتتمتع بالقدرة على الانحراف، وهي تسقط بسرعة واحدة ذلك أنّ حركة الذرات الثقيلة ليست أسرع من حركة الذرات الصغيرة والخفيفة، ما دامت جميعها لا تلقي أدنى مقاومة ([2]) اذ لا يعترض سبيل الذرات المتنقلة عبر الخلاء أيّ حاجز.

وبقطع النظر عن بعض الاختلافات بين المتكلمين في معنى الحركة والسكون وفي محلـّها ومخالفة البعض وإنكاره للحركة ([3]) فإن أغلبية المتكلمين الذين أثبتوا الجوهر الفرد جعلوه متمتعا بالحركة والسكون. وقالوا بإثبات " الأكوان (للجوهر الفرد) وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون "([4]) ويفسّر الرازي الكون بقوله: " الكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيـّز، ويندرج تحت الكون أربعة أشياء: الحركة وهي عبارة عن الحصول في حيـّز بعد أن كان في حيـّز آخر. والسكون وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد في حيـّز واحد أكثر من زمان واحد. والاجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيـّزين في حيـّزين بحيث لا يمكن أن يتوسط بينهما ثالث، والافتراق وهو عبارة عن حصول المتحيـّزين في حيـّزين يمكن أن يتوسط بينهما ثالث "([5]) ،ولا يمكن " للجوهر أن يخلو من جنس الكون"([6])، بعبارة أخرى "يجوز للجوهر أن يخلو من كل عرض ما خلا الكون "([7]).

---

1) ibid , p.53 - 54

2) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف61، ص 163

3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 35 وما بعد

4) عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ت)، ص 96 وانظر أيضا، أبو رشيد النيسا بوري، ديوان الأصول، ص 76

5) الرازي، الأر بعين في أصول الدين، ص 5

6) البغدادي، أصول الدين، ص 40

7) أبو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 62

ويهمّنا في هذا المجال التأكيد على الحركة، فالمتكلمون بداية من العلاف ([1]) يؤكدون على اتصاف الجوهر الفرد بالحركة عدا البعض الذين خالفوا في هذا المجال أمثال الأصمّ (ت نحو 190 هـ / 805 م) ومعمّر(ت 215 هـ / 830 م) ([2]).

فالمتكلمون إذن لم يختلفوا مع الذريين اليونان في ضرورة حركة الذرات، ولم يتصوروا الجواهر الفردة غير متحركة، يقول ابن متويه في فصل بعنوان " الرد على من قال إن الجزء لا يصحّ أن يتحرك ": "اعلم أن مذاهب مشايخنا على أن الجزء لا يصح أن يتحرك في مكانه لان المتحرك إنما يُعقل متحركا إذا حصل في مكان عُقيب كونه في مكان آخر، وهذا إذا لم يزايل مكانه لم يصحّ ان يكون متحركا. وعلى مثل هذا نعقل حركة الجسم حتى يتعذر تحريكه وهو في مكانه مازايله. فكذلك الجوهر، ولأن هذه الحركة لا بدّ من كونها ضدا للكون الذي كان فيه، ومع كون المحاذاة واحدة، لا يصحّ تضاد الأكوان، لانه يبطل طريق العلم بتماثلها. وقد ذهب في المتأخرين أبو محمد البزاز إلى صحّة حركته في مكانه "([3]).

فالنص واضح في اثبات الحركة للجوهر الفرد والتأكيد على أن المقصود بالحركة هو نقلته من مكان إلى مكان وعدم إمكان حركته في مكانه، ولا يمكن مع هذا وذاك تصوّره خاليا من الكون " ولو أنّ متوهّما توهّم الجسم غير مجتمع ولا متفرق، ولا متحرك ولا ساكن، كان توهّم ضربًا من المحال فاسدا ووجهًا من الخطإ مضمحلا، لأنه إذا توهّم ذلك توهّم بطلان وجوده وفساد كونه "([4]).

وكما لم يتصور المتكلمون حصول الاجتماع بين الجواهر الفردة دون حركة لم يتصوروا كذلك الحدوث دون حركة فقد قيل لأبي الهذيل يوما: " دُلّ على حدوث العالم بغير الحركة والسكون، فقال ابو الهذيل للسائل: " مثلك مثل رجل قال لخصمه: احضر معي إلى القاضي ولا تحضر بينتك "([5]).

---

1) الكون عند ابي الهذيل معنى غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ولكن مايهمنا هو انه وإن اختلف مع المتكلمين في معنى الكون فإنه قد أجاز الحركة على الجوهر الفرد.

2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 35 وما بعد

3) ابن متويه، التذكرة، ص 179

4) أبو عمار الإباضي، الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال، تحقيق، عمار طالبي (ضمن آراء الخوارج الكلامية)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1398 / 1978، ص 208

5) الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، 1 / 181

وعلى هذا فإن المتكلمين لم يختلفوا مع الذريين اليونان في اثبات حركة الجواهر الفردة ولكنهم اختلفوا معهم في بعض النقاط التي نحوصلها فيما يلي:

ـ لما كانت الذرات اليونانية قديمة وكانت هذه الذرات لا تقف عن الحركة فإنهم اضطروا إلى القول بقدم الحركة خلافا للمتكلمين الذين اثبتوا حدوث الجواهر الفردة وقرنوا وجودها وامكانية تصوّرها بالأكوان ومن بين هذه الأكوان الحركة، وهي عرَض عند جلّ المتكلمين ([1]) فهي بالتالي حادثة.

ـ نتيجة القول بالحدوث دوما إثبات المحدِث والاستغناء بالتالي عن القول بالحركة الدوامية التي قال بها ديمقريطس أو الانحراف الذي قال به أبيقور. فهناك مبدأ آخر (هو اللـه) وهو مخالف تمام المخالفة لمبادئ اليونانيين، وهو الذي يوجِد هذه الذرات، ويكون السبب في اجتماعها وافتراقها في الأماكن المحددة والآجال المعلومة.

ـ الخلاء الذي اشترطه الذريون اليونان لامكانية حركة الذرات لم يتحدث عنه المتكلمون الأوائل الذين اثبتوا الجوهر الفرد واستعاضوا عنه بقدرة اللـه. ولا نجد ذكر هذا المبدإ إلامع أبي رشيد النيسابوري وهو معتزلي متأخر من الطبقة الثانية عشرة، إذ يشير إلى الخلاء بقوله: " مسألة في أن الجوهريْن يجوز أن يكونا مفترقين ولا ثالث بينهما "([2])

ـ ذرات المتكلمين لا تتمتع بحركة ذاتية وإنما هي في حاجة إلى من يحرّكها وهو اللـه خلافا لذرات اليونانيين.

المجـانســـة

ذهب ديمقريطس إلى أن الذرات " من جنس واحد بعينه لا تخالف بينها إلا في الشكل وفي النوع"([3]) وعلى هذا فان الأنواع المختلفة تتكون من نفس الذرات، والاختلاف يحصل بينها نتيجة ما يلحقها من أعراض أو كيفيات أوّلية وثانوية.

ولكن أبيقور رفض هذا القول لأنه شعر بأن الاختلاف في العدد والشكل والحجم والترتيب لا يستطيع وحده أن يشرح التباين الظاهر في الأجناس والأنواع المختلفة من جماد ونبات وحيوان... وذهب إلى أنّ الذرات ليست متجانسة ولابد لتأليف جسم أو نفس أو إله

1) انظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 35 ومابعد، والبغدادي، أصول الدين، ص 40

2) أبو رشيد النيسا بوري، المسائل، ص 47

3) أرسطو، علم الطبيعة، ترجمة، بارتلمي سانتهلير، نقل، أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية،القاهرة 1353 / 1935 ، ك1 ب2 ف1

من ذرات من نوع مختلف ([1]) بل ان الموجود الواحد يتطلب أنواعا عديدة من الذرات لانـه ان كان يتكون من لحم وعظم ودم وعروق وعصب وشعر كالإنسان فإن ذرات اللحم تختلـف عـن ذرات العظم والدم وغيرها... وهذا النوع من الجسم يسمى جسما " ممزوجا " لأنه يتكوّن مـن أنواع عديدة من الذرات بخلاف الجسم " النقيّ الخـالص " الـذي يتكـوّن مـن نـوع واحـد مـن الذرات ([2]).

هذا حاصل الخلاف بين الـذريين اليونـان ،أمـا المتكلمـون المسـلمون فـإنهم قـد أجمعـوا تقريبا على أن الجواهر الفردة من جنس واحد إلا ما كان من النظام عـلى مـا ذكـر الجـويني في الشامل حيث قال: " الجواهر متجانسة عند أهل الحق وإليه صار كافة المعتزلة وخالف النظـام في ذلك فلم يحكم بتماثل الجواهر إلا إذا تماثلت أعراضها "([3]). كما ذهب البلخـي (ت 319 هــ / 931 م) إلى " أن الجواهر قد تكون مختلفة وقد تكون متماثلـة، وقـد قـال في كتبـه في الدلالـة على ان اللـه تعالى ليس بجسم: ما من جسم إلا ولـه شـبيه أو يجـوز أن يكـون لـه شـبيه "([4]). ولكن بقية المتكلمين رأوا" أن الجواهر جنس واحد"([5]) واستدلوا على ذلـك بأدلـة كثـيرة نكتفـي بإيراد بعضها كما وردت في كتاب المسائل لأبي رشيد النيسابوري (ت في النصف الأول من القـرن الخامس هجري).

قال أبو رشيد: " ذهـب شـيوخنا إلى أن الجواهركلهـا جـنس واحـد، وذهـب شـيخنا أبـو القاسم البلخي إلى أن الجواهر قد تكون مختلفة كما انها قد تكـون متماثلـة. والـذي يـدل عـلى صحة مانذهب إليه وجوه: أحدها أن أحد الجـوهرين يلتـبس عـلى المـدرك بـالآخر، مـع علمـه بتغايرهما. .. والالتباس على هذا الحد لا يكون إلا لأجـل أن احـدهما كأنـه الآخـر فـيما يتناولـه الإدراك، وذلك يدلّ على تماثلهما لان الإدراك لا يتعلق بالشيء إلا على ما تقتضيه صـفته الذاتيـة، والاشتراك في ذلك يوجب التماثل. .. دليـل آخـر: وهـو أن الجـواهر لـو كانـت مختلفـة، لكانـت مفترقـة في حكـم يكـون الافـتراق في ذلـك الحكـم ينبـئ عـن اخـتلافهما لان ذلـك واجـب في كلّ مختلفين، وقد عرفنا أنها لم تفترق في وجه يكـون الافـتراق فيـه يوجـب الاخـتلاف لانهـا قـد

1) Lucrèce, de la nature , L2 ,p.63 - 66

2) Conche.M , Lucrèce et l'expérience , ed. seghers , Paris 1967 , p.66

3) الجويني، الشامل، ص 7 5

4) ابو رشيد النيسا بوري، المسائل ،ص 29

5) م. ن، ص 29

اشتركت في كونها جواهر، وقد اشتركت في التحيّز عند الوجود، وفي أنها إذا حصلت موجودة متحيزة فكل واحد منها يحتمل من الأعراض ما يحتمله سائرها. وإذا كان كذلك لم يصح افتراقهما في وجه من الوجوه يكون ذلك مؤذنا بالاختلاف وكاشفا عنه...

ثم لو كان الجوهران مختلفين لكانا مفترقين في صفة من الصفات لان الاختلاف لايصحّ مع الاشتراك في سائر الصفات، وقد عرفنا أنه لا صفة تحصل لبعض الجواهر إلا والآخر يشاركه فيها، أو يصحّ أن يشاركه فيها. بيان ذلك أن صفات الجواهر أربع وهي: كونها جواهر، وتحيزها، ووجودها، وكونها كائنة في المحاذيات التي تحصل فيها. وقد عرفنا أنها مشتركة في كونها جواهر ومشتركة في التحيز عند الوجود، ولا جهة يحصل فيها جوهر إلا ويجوز ان ينتقل عنها ويحصل فيها غيره، فيكون مشاركا له في الصفة التي كان حاصلا عليها من قبل، وإذا كان كذلك وجب القضاء بأنها متماثلة "([1]).

وهكذا يسترسل أبو رشيد في الاستدلال على تماثل الجواهر والردّ على المخالفين في فصل طويل. ويركز على اثبات التماثل عن طريق الإدراك لان الإدراك كما يرى "طريق إلى معرفة التماثل والاختلاف "[2].

وهذه الأدلة هي تقريبا نفسها التي نجدها في التذكرة لابن متويه، ولم نجد للأشاعرة زيادة معنى غير جزمهم بان الجواهر متجانسة وأنّ الاختلاف انما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها. وعلى هذا فان جوهر الموجودات واحد وان اختلفت في الظاهر، وهم يدافعون عن ذلك ويسفهون من ينفي ذلك ويردون عليه. يقول الجويني : من مذهب الخصم أن الهواء يخالف النار، وذلك باطل عند التحقيق، فانه إن عنى بذلك أن أعراض النار وهي حرارتها ولونها المخصوص إلى غير ذلك من صفاتها تخالف أعراض الهواء فذلك مسلّم لامنازعة فيه، فانا لم نخالف في اختلاف بعض الأعراض. وإن عنى الخصم بالاختلاف أن جوهر الهواء في نفسه بخلاف جوهر النار كان ذلك مستحيلا إذ الجوهران متساويان في صفتيْ نفسهما "([3]).

وهذا ما دفع ببعض الخصوم إلى استشناع قولهم والتعريض بهم، يقول ابن ميمون: "حتى أن جسم السماء عندهم، بل جسم الملائكة بل جسم العرش على ما يتوهم وجسم أيّ

---

1) م. ن، ص 29 ـ 30

2) م. ن، ص 31

3) الجويني، الشامل، ص 58

حشرة شئت من حشرات الأرض أو أيّ نبات شئت، الكلّ جوهر واحد وانما اختلفت بالأعراض لا غير ذلك، وجواهر الكل هي الجواهر الأفراد "([1]).

وبناء على ما عرضنا يمكن أن نقول إنّ المتكلمين المسلمين على رأي ديمقريطس في هذا المجال لكن هل عرفوا رأيه واطلعوا عليه ؟ هذا ما يصعب الجزم به لغياب الدليل. ولكن نلاحظ ان اهتمام المتكلمين بهذه النقطة كان عظيما وكأننا بهم قالوا بان الجواهر جنس واحد ليؤكدوا حقيقة وحدة الموجودات وبالتالي وحدة الأصل ووحدة الصانع وهذا مالم يكن واردا عند ديمقريطس حين كان يقرر تماثل الذرات في وسط فكرى خصب غير مستنير بدين.

الاتصاف باللون والطعم والرائحة. ..

نفى الذريون اليونان أن يكون للجوهر الفرد لونا أو طعما أو رائحة أو حرارة أو برودة أو صوت... ([2]) أما المتكلمون المسلمون فقد اختلفوا في هذا المجال، " فلم يُجز عليه أبو الهذيل اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم، وقال لا يجوز ذلك إلا لجسم "([3])، وجوّز صالح قبة (ت 246 هـ /860 م) " أن يحلّه جميع الأعراض إلا التركيب وحده، وكذلك " جوّز الصالحي عليه الأعراض كلها "([4])، و"جوّز الإسكافي أن يحلّ الجزء الذي لا يتجزأ لونان وقوتان حتى جوّز أن يحلّ الجزء الذي لا يتجزأ لون السماء بكمالها. وقال قائلون: " قد يجوز أن يحلّه لونان وقوتان على ما يحتمل، فأما لون السماء فلا يحتمله "([5]).

أمّا الأشاعرة فيعبر عن موقفهم الجويني في الشامل حين يقول: "إن قيل: أوضِحوا ما يجوز قيامه من الأعراض بالجوهر الفرد. قلنا: كل ما يقوم بالجوهر مع غيره يقوم به إذا انفرد إلا المماسة... ثم ان كان الجوهر غير موصوف بالحياة فيقوم به ضد الحياة ولون وكون وطعم وريح، هذا ما اتفقوا عليه، ولو قامت الحياة به وضادت الموت فيقوم بالحياة أجناس من الأعراض كالعلم أو أحد أضداده، والإرادة أو أحد أضدادها، والإدراكات أو أضدادها "([6]).

---

1) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 1 / 206

2) Lucrèce, de la nature , L2,p. 68 - 73

3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 14

4) م. ن، 2/ 16

5) م. ن، 2 / 18

6) الجويني، الشامل، ص 67

وهم يتفقون في هذا مع الصالحي من المعتزلة الذي قال: " يجوز على الواحد من الجواهرما يجوز على جميعها من الأعراض من الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر "([1]). ولكن يجب أن نلاحظ أنّ الصالحي الذي قال بهذا قد " أجازخلوّ الجواهرعن الأعراض "([2]) خلافا للأشاعرة الذين أحالوا تعرّي الجوهر عن العرض، وكأنّ الصالحي أراد أن يترك الأمر كله في دائرة الجواز حتى يثبت قدرة الله على هذا الأمر وعلى ذاك.

فالخلاف في جواز اتصاف الجوهر الفرد باللون والطعم والرائحة... هو خلاف بين المعتزلة فيما بينهم من جهة وبين المعتزلة والأشاعرة من جهة ثانية. اما الأشاعرة فانهم اتفقوا على جواز اتصاف الجوهر الفرد بكل الأعراض، وقد استشنع البغدادي ما ذهب إليه أبو الهذيل واعتبر قوله فضيحة حين قال: " الفضيحة العاشرة من فضائحه قوله بأن الجزء الذي لا يتجزأ لا يصحّ قيام اللون به إذا كان منفردا، ولا تصحّ رؤيته إذا لم يكن فيه لون، وهذا يوجب عليه ان الله تعالى لوخلق جزءا منفردا لم يكن رائيا له "([3]). والبعد الميتافيزيقي واضح جدا وراء كلام البغدادي الذي رأى أن في نفي الرؤية عن الجزء تعجيز لله عن رؤيته وهذا محال لأن الله يقدر على كل شي ء ولان الجزء موجود وكل موجود يصح أن يرى عند الأشاعرة.

هكذا اختلف المتكلمون المسلمون فيما بينهم ،واختلفوا عن الذريين اليونان ،ولم يقفوا عند الحديث عن جواز قيام اللون والطعم والرائحة بالجزء بل تجاوزوا ذلك للحديث عن جواز قيام الحياة والموت والقدرة والإرادة به، وهم بذلك يتحدثون عنه ككائن حي متمتع باستعدادات تؤهله عند الاجتماع مع غيره أن يكوّن أجساما حيّة قال البغدادي: " ليس لوجود العلم والرؤية والسمع والإرادة والقدرة في الشيء عندنا شرط غير وجود الحياة في محله، ويصح عندنا وجود الحياة في الجوهر الواحد وكل ما صحّ وجود الحياة فيه صحّ وجود العلم والقدرة والإرادة والإدراكات فيه "([4]).

---

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 10

2) الجويني، كتاب الإرشاد، تحقيق، محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر 1369 / 1950، ص 23

3) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 113

4) البغدادي، أصول الدين، ص 28 - 29

وبهذا فان الأعراض تقوم بالجوهر الفرد وهو لا يخلو منها مثل اللون والطعم والرائحة والحركة والسكون... وبحسب هذه المقدمة يرى الأشاعرة " أن كل أعراض توجد في جسم من الأجسام، فلا يقال إن عرضا منها مخصوص بجملة ذلك الجسم، بل ذلك العرض هو عندهم موجود في كل جوهر فرد من الجواهر التي تألف منها ذلك الجسم، مثال ذلك هذه القطعة من الثلج ليس البياض موجودا في الجملة كلها فقط بل كل جزء وجوهر من جواهر هذا الثلج هو الأبيض، ولذلك وجد البياض في مجموعها.وكذلك قالوا في الجسم المتحرك، كل جوهر فرد من جواهره هو المتحرك ولذلك تحرك جميعه. وهكذا الحياة موجودة عندهم في كل جزء وجوهر من جواهر الجسم الحيّ "([1]).

وهذا مخالف لما ذهب إليه المعتزلة غير الصالحي، فقد " اشترط أكثرهم في وجود الحياة في الشيء أن يكون ذا بنية مخصوصة أقلّ أجزائها ثمانية أو ستة أو أكثر على حسب اختلافهم في عدد أجزاء الجسم. وكذلك اشترطوا البنية في كلّ ما يكون الحياة شرطا في وجوده كالعلم والقدرة والإرادة والإدراك "([2]).

ولكن رغم الاختلاف الحاصل بين المتكلمين في هذا المجال فان الروح المسيطرة على أبحاثهم في مسألة الجوهر الفرد لا نجدها عند اليونانيين الذين يدرسون الذرة ويجرّدونها من كل هذه الاستعدادات ولا يتركون لها غير الشكل والحجم والثقل...

---

1) موسى بن ميمون، دلالة احامرين، 1 / 200

2) البغدادي، أصول الدين، ص 29

الباب الثاني

علاقة الجواهر بالأعراض

الفصـل الأول : الأعـراض

العرض في اللّغة

حرص المؤلفون في الأعراض من المتكلمين والفلاسـفة عـلى ذكـر المعنـى اللغـوي للعـرض لبيان العلاقة بين معنى العرض اللغوي ومعناه الكلامي أو الفلسفي. وقد آثرنـا ذكـر مـا ذكـروه قبل الاطلاع على ماورد في المعاجم اللغوية.

يقول ابن متويه المعتزلي في تذكرته :" الأصـل عنـد أهـل اللغـة في العـرض مـا يعـرض في الوجود ولا يلبث لبث غيره. ثم لا يفترق الحال بـين أن يكـون جسـما أو عرضـا، فلهـذا قـالوا في الحمّى عارض عرض ثم صار بالاصطلاح مستعملا فيما ذكرناه "([1]).

والإشارة واضحة من ابن متويه في كون اللغويين لا يفرقـون في هـذا المجـال بـين الجسـم والعرض إذ كل ما يحدث فجأة ولا يلبث فهو عرض بـالمعنى اللغـوي. وقـد حـاول الجـويني أن يجد الدعم لهذا الكلام من النص فقـال: " اعلمـوا أعصـمكم اللـــه أنّ العـرض ينبـئ في إطـلاق اللغة عن ما يعرض ولا يدوم مُكثه، وعليه تدلّ آيٌ من كتاب اللـه، منها قوله تعـالى: " تُرِيـدُون عَرَضَ الدّنيا " ([2]) فوصف الدنيا من حيث أنها كانت دار زوال وانتقال بكونها عرضا. وقال تعالى مخبرا عن عاد وقد أظلّهم العذاب: "قـالوا هـذا عـارِضٌ ممطرُنـا "([3]) وعنـوا بـذلك أنـه سـحابة تـُساق وستنقشع عنا كالذي عهدناه في كل سحاب، والعـرب تسـمّي الأعـراض التـي لا تحسـبها لازمة أعراضا "([4]).

إنّ الناظر في هذين النصّين الواردين عن متكلمين يلحظ بوضـوح تركيـزهما عـلى معنـى واحد وهـو عـدم اللبـث والـزوال السريـع. ولم يقـع الفـارابي في مثـل مـا وقـع فيـه ابـن متويـه والجـويني حـين أورد المعنـى اللغـوي للعـرض إذ أورد لـه معـاني أخـرى لم يـذكرها ابـن متويـه والجويني والسبب واضح على مانرى فكتاب الفارابي الوارد فيه ذكر المعنى اللغوي للعرض كتـاب خاص بالمصطلح لذلك ليس غريبا أن يكون أدقّ وأشمل، يقـول الفـارابي: " العـرض عنـد جمهـور العرب يقال على كلّ ما كان نافعا في هذه الحياة الدنيا فقط. أما ما كـان نافعـا في الحيـاة الآخـرة فقط، أو نافعا مشتركا يستعمل لأجل الحياة في الدنيا ويستعمل لأجـل الحيـاة في الآخـرة، فإنـه لا يسمى عرضا. وقد يقال أيضا على كلّ ما سوى الـدراهم والـدنانير ومـا قـام مقـامهما مـن فلـوس

1) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 218 - 219

2) الأنفال، (67)

3) الأحقا ف، (24)

4) الجويني، الشامل، ص 68

ونحاس أودراهم حديد مما استعمل مكان الدراهم والدنانير. وقد يقال أيضا على كل ما توافت أسباب كونه أو فساده القريبة، فانه يقال فيه إنه يعرض كذا... وقد يقال أيضا على كلّ ما يقال عليه العارض، وهو كلّ حادث سريع الزوال "([1]).

ولئن حاول الفارابي أن يورد معاني العرض بصيغة أوفى وأشمل فانه قصر كذلك عن إيراد كلّ معاني العرض اللغوية وهو معذور في ذلك وإلا انتقل كتابه من معجم فلسفي إلى معجم لغوي. لأجل هذا من الأكيد أن نعود إلى معاجم اللغة لاستيفاء معاني العرض في اللغة وهي كثيرة: " فالعرض من أحداث الدهر من الموت والمرض ونحو ذلك، قال الأصمعي: العرضُ الأمر يعرض للرجل يبتلى به، وقال اللحياني: والعرض ما عرض للإنسان من أمر يحبسه من مرض أو لصوص، والعرض ما يعرض للإنسان من الهموم والأشغال. .. والعرض والعارض: الآفة تعرض في الشيء، وجمع العرض أعراض، وعرض له الشك ونحوه من ذلك، وشبهة عارضة: معترضة في الفؤاد. .. وأصابه سهم عرض وحجر عرض مضاف، وذلك أن يرمي به غيره عمدا فيصاب هو بتلك الرمية ولم يُرد بها. .. وعرض له عارض من الحمّى وغيرها... وعرض الشيء يعرض واعترض: انتصب ومنع وصار عارضا كالخشبة المنتصبة في النهر والطريق ونحوها تمنع السالكين سلوكها. .. وعرض الدنيا: ما كان من مال، قلّ أو كثر، والعرض: ما نيل من الدنيا، يقال: الدنيا عرض حاضر يأكل منها البرّ والفاجر، وهو حديث مروي. وفي التنزيل: "يأخذونَ عرضَ هذا الأدنَى ويقولونَ سيغفرُ لنَا "، قال ابو عبيدة: جميع متاع الدنيا عرَض بفتح الراء، وفي الحديث : ليس الغِنىَ عن كثرة العرَض إنما الغنى غنى النفس. العرَض بالتحريك: متاع الدنيا وحطامها، وأمّا العرْض بسكون الرّاء فما خالف الثمنيْن الدراهم والدنانير من متاع الدنيا وأثاثها، وجمعه عروض. فكل عرْض داخل في العرَض، وليس كلّ عرَض عرْضا، ويقال ما جاءك من الرأي عرَضا خير مما جاءك مستكرها، أي ما جاءك من غير رويّة ولا فكر، وقولهم: عُلـّقتها عرَضا إذا هوي امراة، أي اعترضت فرآها بغتة من غير أن قصد لرؤيتها فعَلِقها من غير قصد، قال الأعشى ([2]):

1) الفا رابي، كتاب الحروف، ص 95

2) الأعشى، هو أبو بصير ميمون بن قيس بن جندل القيسي الملقب بالأعشى (530 - 629 م) وهو رابع فحول الجاهلية، وأمدحهم للملوك، وأوصفهم للخمر، وأغزرهم شعرا، وأكثرهم عروضا. ينتهي نسبه إلى بكر بن وائل، وكان من اهل اليمامة يسكن قرية منها تسمى منفوحة، ادرك الإسلام وقصد النبي ولكن كفار قريش صدوه تخوفا من أثر شعره. من أشهر شعره المعلقة

التي مطلعها، ودع هريرة ان الركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيهاالرجل

عُـلـّقتها عرضا وعُلّقت رجلا

غيري وعُلق أخرى غيرَها الرجلُ

وقال ابن السكيت في قوله عُلقتها عرضا، أي كانت عرضا من الأعراض اعترضتني من غـير أن اطلبه وأنشد:

وإمّا حبّها عرَضٌ وإمّا

بشاشة كلّ عِلـْقٍ مستفاد

يقول: " إما أن يكون الذي من حبّها عرضا لم أطلبه أو يكون علقا "([1]).

هذه جملة المعاني اللغوية الواردة في معنى العرض وهي كلهـا تـدور حـول عـدم اللبـث وسرعة الزوال سواء كان هذا العرض مرضا أو آفة أو مالا... لهذا لا نعجب حين نجد ابـن متويـه والجويني يركزان على هذا المعنى ويريان أن العرض عند العـرب هـو مـا يعـرض في الوجـود ولا يدوم لبثه.

العرض عند الفلاسفـــة

لمّا وضع أرسطو مقولاته العشراعتبر المقولة الأولى (مقولة الجوهر) أحق المقـولات باسـم الموجود، أما التسع الباقية فانها لا تسـمّى موجـودات إلا بالتبعيـة لأنهـا حـالات للجـوهر وهـو سابق عليها وهي تتقوم به وهو يتقوم بذاته. وعلى هذا الأساس أمكن تصـنيف هـذه المقـولات إلى قسمين :

ـ قسم أوّل: "الجوهر" وهو يتمثل في المقولة الأولى من المقولات العشر الأرسطية وهـو بالتعريف الأرسطي " المشار إليه الذي ليس هو في موضوع ولا على موضوع أصلا"([2]).

ـ وقسم ثان: وهو يتمثل في بقية المقولات التسع المتمثلة في (الكمية والكيفيـة والإضـافة وأين ومتى والوضع وله وأن يفعل وأن ينفعل)([3]) وهي تلحق بالجوهر وتتقوم به لذلك كانـت أعراضا له وهو موضوع لها، لهـذا عـرّف أرسـطو العـرض بأنـه " مـاهو في موضـوع"([4]) ويقابلـه الجوهر باعتبار أنه من " الموجودات التي تـُحمل على موضوع وليست في موضوع "([5]).

---

1) ابن منظور، لسان العوب، مادة عرض

2) ابن رشد، مابعد الطبيعة، ص 7

3) م. ن، ص 7

4) ابن رشد، تلخيص مقولات أرسطو، تحقيق، محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة، مصر 1980، ص 79

5) ابن رشد، مابعد الطبيعة، ص 7

هذا التقسيم الأرسطي يتماشي مع نظرته الهيولومورفية للموجودات وهو يتجاوز بهذه النظرة اراء من سبقه من الفلاسفة اليونان ويؤسس نظرة جديدة وجدت صداها في الأوساط الفلسفية في تلك العصور وفي العصور التي أعقبتها، ولم يخرج الفلاسفة المسلمون عن هذا الإطار إذ أن تعريفهم للعرض هو نفس التعريف الذي سبق أن أقرّه ارسطو.

فالكندي مثلا عند تعريفه للجوهر لا ينسى في كلّ لفظة أن يشير إلى العرَض، يقول: "الجوهر هو القائم بنفسه، وهو حامل للأعراض موصوف لا واصف"([1]). ففي عبارة " القائم بنفسه" إشارة إلى العرَض وهو القائم بغيره أي بالجوهر، وعبارة "حامل للأعراض" صريحة الدلالة في كون الجوهر حاملا والعرض محمولا عليه، أما عبارة "موصوف لاواصف" فهي تشير إلى أن العرض هو الذي يميز جوهرا عن جوهر لان العرض صفة معينة تصف موصوفا هو الجوهر كأن نقول أبيض أو أسود أو أحمر.. فهذه الصفات كلها أعراض تصف الجوهر الأبيض بالبياض والأسود بالسواد والأحمر بالحمرة ولولا هذه الأعراض لما تميز جوهر عن جوهر.

أمّا الفارابي فإنه لا يبعد عن هذا حين يقرّر أنّ العرَض في الفلسفة "يقال على كلّ صفة وصف بها أمر ما ولم تكن الصفة محمولا حمل على الموضوع، أو لم يكن المحمول داخلا في ماهية الأمر الموضوع أصلا، بل كان يعرّف منه ما هو خارج عن ذاته وماهيته "([2]). يعنى الفارابي ان العرض لا يدخل في تقويم طبيعة الشيء أو تقويم ذاته كالقيام والقعود بالنسبة للإنسان فلا دخل لهما في ذات الإنسان وماهيته أصلا، وإنما هما صفتان أو عرضان يعرّفان من الإنسان بحسب تعبير الفارابي ما هو خارج عن ذاته وماهيته.

ولا يسمى العرض عرضا عند الفارابي لدوام وجوده ولا سرعة زواله لان معنى العرض هو انه لا يكون داخلا في ماهية موضوعه، واسم العرض انما يدل على صفات حالها هذه الحال ولا معنى له غير هذا عند الفارابي.

وهو يفرق بين العرض والعارض وما بالعرض، فالعرض سبق تعريفه، والعارض يقال على كيفيات ما توجد في شيء ما إذا كانت قليلة المكث فيه، سريعة الزوال، مثل الغضب وغيره. ولا يطلق الفلاسفة ذلك إلا على الكيفية من المقولات خلافا للجمهور فانهم يسمون بهذا الإسم كل ما كان قليل المكث سريع الزوال من سائر المقولات التسع.

---

1) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص 166

2) الفا رابي، كتاب الحروف، ص 95 - 96 .

وكل ما هو بالعرض في شيء ما فانه موجود فيه على الأقل خلافا لما هو بالذات فانـه إمـا موجود دائما، وإما في اكثر الأوقات، لذلك يقول أرسطو " الذي بالعرض هو الـذي يوجـد لا دائمـا ولا على الأكثر". وكثيرا ما يسمي الذى بالعرض عـلى المسـامحة والتجـوز " العـرَض " في حـين أنّ العـرض تقابلـه ماهيـة الشيء عـلى الإطـلاق أو الجـوهر، امـا مـا بـالعرض فيقابلـه مـا بالـذات. وبالجملة فان الفارابي يخلص من كل هذا إلى أنّ " العرَض يقال على المقولات التسع التـي لـيس بواحدة منها تعرّف ما هو هذا المشار إليه الذى لا في موضوع "([1]).

وهو بهذا يقترب ممّا سبق أن اقره أرسطو في هذا الباب. اما ابـن سـينا فإنـه يقابـل بـين نوعين من الذوات أوّلاً فيقول: " كل ذات لم يكن في موضوع فهـو جـوهر، وكـل ذات قوامهـا في موضوع فهو عرَض"([2])، ثم يعرّف العرَض بتعريفات متقاربة تدور كلهـا حـول المعـاني السـابقة، يقول في رسالة الحدود: "العرَض اسم مشترك، يقال عرَض لكـل موجـود في محـلّ، ويقـال عـرَض لكلّ موجود في موضوع، ويقال عرَض للمعنى المفـرد الكـلّي المحمـول عـلى كثـيرين حمـلا غـير مقوم وهو العرضي، ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه، ويقال عـرض لكـل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يقارنه، ويقـال عـرض كـلّ معنـى وجـوده في أوّل الأمر لا يكون، فالصورة عرض بالمعنى الأوّل فقط (يعني كونهـا موجـودا في محـلّ) والأبـيض أي الشيء ذو البياض الذى يحمل على القفنس ([3]) والـثلج لـيس هـو عرضـا بالوجـه الأوّل والثـاني، وهو عرض بالوجه الثالث. .. وحركة الأرض إلى أسفل عرض بالوجه الأول والثاني والثالث، ولـيس عرضا بالوجه الرابع والخامس والسادس، بل حركتها إلى فوق هو عـرض بجميـع هـذه الوجـوه، وحركة القاعد في السفينة عرض بالوجه الرابع والسادس "([4]).

وهذا التفريع والتمثيل السينوي جيد في هذا المجال لكونه إبداعا لم يسبق إليه في تاريخ المصطلح في هذا الباب بالذات، فنحن لا نجد هذا الوضـوح ولا حتـى عنـد أرسـطو ذاتـه، لهـذا تأثر به من جاء بعده ولم يكد يضيف عليه شيئا، والغزالي مثلا في معيـار العلـم ينقـل عـن ابـن سينا حرفيا عدا بعض التغييرات التي لا تكاد تذكر ([5]).

1) م. ن، ص 96 ـ 97

2) ابن سينا، النجاة، تحقيق، ماجد فخري، دار الافاق الجديدة، بيروت 1985 ، ص 325

3) لم نعثر عـلى هـذه اللفظـة في لسـان العـرب ولكـن "غواشـون A.M. Goichon " في ترجمتهـا لكتـاب الحدود لابن سينا إلى اللغة الفرنسية استعملت كلمة " Cygne " وتعنـي في المعـاجم الفرنسـية نوعـا مـن الطيور شديد البياض. انظر،

Larousse universel,librairie Larousse,Paris1922,mot cygne

4) ابن سينا، الحدود، ضن المصطلح الفلسفي مند العرب، ص 280

5) قارن بما ورد في " معيار العلم " للغزالي ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، ص 333

وقد نقل المؤرخون للمصطلح الفلسفي والمتكلمون هذا المعنـى للعـرض، فـالخوارزمي في مفاتيح العلوم يقول " العرض هو مايتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاتـه كالبيـاض والسـواد والحرارة والبرودة ونحو ذلك " ([1]). والجرجاني يعرفه بأنه " الموجود الذي يحتاج في وجـوده إلى موضع أي محلّ يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به "([2]). والآمـدي يقول انه " عبارة عن الموجود في موضوع "([3]).

وصاحب شرح المواقف يورد تعريفه عند الحكماء بقوله: " العرض عند الحكـماء ماهيـة إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع أي في محلّ مقوّم لما حلّ فيه "([4]).

وبالجملة نستطيع أن نخرج من هـذه التعريفـات المختلفـة بانطبـاع مفـاده أنّ العـرض استعمل في الفلسفة في مقابل الجوهر وأنه يلحق به ولا يدخل في ماهيته أو تقويم ذاته.

العرض في علم الكلام

عند حديثه عن مواضعات متكلمـي الإسـلام يـورد الخـوارزمي تعـريفهم للعـرض بقولـه "العرض أحوال الجوهر كالحركة في المتحرك والبياض في الأبـيض والسـواد في الأسـود "([5]). وهـذه في الحقيقة مواضعة فيها كثير من التجوّز والإهمال للاختلافات الحاصلة في تعريف العـرض بـين متكلمي الإسلام لذلك نرى أنه من الأنسب أن نركز على أهمّ مدرستين بصفة عامـة وبـين أعـلام المدرسة الواحدة بصفة خاصة.

العرض عند المعتزلة :

العرض عند المعتزلة بحسب رواية الإيجي في المواقف هو " ما لو وُجد لقـام بـالمتحيّز لأنه ثابت في العدم عندهم "([6]) يعني الإيجي أنّ العرض ثابت في العدم عند المعتزلـة ولكنـه لا يقوم بالمتحيز حال العدم وانما يقوم به اذا خـرج مـن العـدم إلى الوجـود، فبمجـرد خروجـه إلى الوجود لا بد ان يقوم بالمتحيز أي الجوهر ولا يعقل وجوده منفكا عن المتحيز خلافا لمـن أثبـت

---

1) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 86

2) الجرجاني، التعريفات، مادة عرض

3) سيف الدين الآمدي، كتاب المبين في شرح ألفـاظ الحكـماء والمتكلمـين، ضـمن المطلـع الفلسـفي عنـد العرب، ص *410*

4) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، 2 / 6

5) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 86

6) الإيجي، المواقف، ص 96

عرضا لا في محل من المعتزلة، لذلك ينقض الإيجي هذا التعريف بقوله: " ويرد عليهم الفناء فانه عرض عندهم ولا ينعكس على اصل من اثبت عرضا لا في محل كأبي الهذيل للكلام ([1]) يعنى كلام الله، فقد قال ابو الهذيل انه عرض لا في محل ([2]).

وهذا التعريف للعرض لم نجده في كتب المعتزلة ونظنه إلزاما من الإيجي للمعتزلة بحسب ما فَهِمَ هو من مذهبهم في الجوهر والعرض وشيئية المعدوم ،أو هو نقْل عنهم من كتب لم تصلنا. لذلك نرى لزاما علينا ان نستعرض تعريفات أعلام المعتزلة للعرض للخروج بتعريف ترتاح إليه نفوسنا ويتماشى مع ما أوردوا هم أنفسهم من تعريفات له، ولنبدأ بالعلاف رائد المعتزلة ورائد الذرية الإسلامية.

أهم الكتب التي تورد لنا مذهب العلاف في هذا المجال هو كتاب أبي الحسن الأشعري "مقالات الإسلاميين"، ولئن كنا نأسف لكون الأشعري ليس معتزليا فإننا نأمن إليه في هذا الكتاب بالذات، كما نأمن إلى معرفته بمذهب المعتزلة، ومع هذا فاننا لا نجد تعريفا للعرض عند العلاف في المقالات ولا في أيّ كتاب آخر ـ على الأقلّ الكتب التي وصلتنا - رغم كثرة النصوص المتحدثة عن العرض في المقالات. وأول النصورص التي تشد انتباهنا قول الأشعرى: "وقال قائلون: لم تُسمّ الأعراض أعراضا لانها تعترض في الأجسام، لأنه يجوز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان... وهذا قول أبي الهذيل "([3])، والعلاف يعترض بهذا القول على النظام وكثير من أهل النظر الذين ذهبوا إلى أن الأعراض سميت أعراضا " لانها تعترض في الأجسام وتقوم بها ([4]) وأنكروا أن يوجد عرض لا في مكان أو يحدث عرض لا في جسم خلافا للعلاف الذي جوّز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان كإرادة الله والبقاء والفناء وخلق الشيء الذي هو قول وإرادة من الله تعالى. كما يرد العلاف على من قال: إنما سميت الأعراض أعراضا لانها لا لبث لها ([5]) إذ يثبت أنّ من الأعراض ما يبقى كالألوان والطعوم والأرابيح والحياة والقدرة والآلام واللذات... ([6]) ويعارض بذلك شقا كبيرا من

1) م. ن، ص 96
2) انظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 47 والبغدادي، الفرق بن الفرق، ص 42
3) الأشعري، م. ن، 57/2
4) م. ن، 2/ 56
5) م. ن، 57/2
6) م. ن، 47/2

المعتزلة مثل أحمد بن على الشطوي وأبي القاسم البلخي ومحمد بن عبد الله الأصبهاني والنظام الذين ذهبوا إلى أنّ "الأعراض كلها لا تبقى وقتين "([1]).

ما يهمنا من هذه النصوص هو معرفة تعريف العلاف للعرض، فالمطلع على قول العلاف " لم تسمّ الأعراض أعراضا لأنها تعترض في الأجسام " يترقب منه أن يجيب هو عن سؤال: لِمَ سميت أعراضا إذن ؟ ولكن العلاف لا يجيب إلا أننا نفهم من خلال النصوص الواردة عنه أنه يقسم الوجود إلى جواهر (هي الجواهر الفردة) وأعراض، أما الجواهر الفردة فمنها تتكون الأجسام وأما الأعراض فانها تلحق بالأجسام إذ لا يمكن رؤية الجسم ولا إدراك حدوثه وتغيره دون عرض، ويرى على غرار بشر بن المعتمر (ت 210 هـ / 825 م) وجعفر بن حرب (ت 236 هـ / 850 م) والإسكافي (ت 240 هـ / 854 م) أن "الحركات والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطعوم والأراييح والأصوات والكلام والسكوت والطاعة والمعصية والكفر والإيمان وسائر أفعال الإنسان والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة أعراض غير الأجسام" ([2])، كما ثبّت الحواس الخمس أعراضا غير البدن، والنفس عرضا غيرها وغير البدن، والروح غير الحياة والحياة عنده عرض ([3]).

ومع أن العلاف يجعل الأعراض جنسا قائما بغيره غير الأجسام فإنه لا يعرّفها بحسب ما وصلنا من نصوص، ولكننا نجد نصا للأشعري يقول فيه: "وقال قائلون: سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضا باصطلاح من اصطلح على ذلك من المتكلمين، فلو منع هذه التسمية مانع لم نجد عليه حجة من كتاب أو سنة أو إجماع من الأمة وأهل اللغة، وهذا قول طوائف من أهل النظر منهم جعفر بن حرب"([4])، فهذا القول على مانرى صادر عن طوائف من المعتزلة لم يسمّ منها الأشعري إلا جعفر بن حرب وهو قول يؤكد على أن لفظة "العرض" لفظة اصطلاحية وأنّ هذا المصطلح مواضعة اتفق عليها المتكلمون للتعبير عن معنى معين ولا يملك جعفر بن حرب وأمثاله حجة للرد على من طلب الحجة على هذه التسمية من الكتاب أو السنة أو الإجماع. وهذا القول يتنافى مع ما اثبته البعض الذين لم يسمهم الأشعري والذين ذهبوا إلى ان

1) م. ن، 46/2 ـ 47
2) م. ن، 37/2
3) م. ن، 30/2 ـ 31
4) م. ن، 57/2

" هذه التسمية إنما أخذت من قول الله عز وجلّ " قالُوا هذا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا "([1]) فسمّوه عارضا لأنه لا لبث له، وقال " تُرِيدُونَ عَرَضَ الدنيا"([2]) فسمّي المال عرضا لأنه إلى انقضاء وزوال ([3]). فالأعراض سميت بذلك لأنه لالبث لها، كما يتنافى مع ما أثبته ابن متويه المعتزلي في التذكرة من أنّ " الأصل عند أهل اللغة في العرض ما يعرض في الوجود ولا يلبث لبث غيره فلهذا قالوا في الحمّى عارض عرض ثم صار بالاصطلاح مستعملا فيما ذكرناه "([4]) يعني ابن متويه ما جاء عن أبي هاشم (ت 321 هـ / 933 م) واختاره هو من أنّ العرض " هو ما يعرض في الوجود ولا يجب له لبث الجواهر "([5]) وإلى مثل هذا ذهب أبو رشيد في ديوان الأصول حيث يقول: " قولنا عرَضٌ، ما يعرض في الوجود ولا يجب لبثه كلبث غيره من الجواهر والقديم "([6]).

فكيف يدعي جعفر بن حرب انه لا حجة على هذا الاصطلاح من الكتاب والسنة والإجماع؟ فمن الأكيد أنّ اللفظة لها بُعدٌ لغوي معين ثم اكتسبت معنى اصطلاحيا وهذا ما أكده ابن متويه إذ قال " ثم صار بالاصطلاح مستعملا فيما ذكرناه ".

أمّا النظام فإنه خالف أستاذه العلاف ورأى أنّ الأعراض " سميت بذلك لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها "([7]) وإلى مثل هذا ذهب كثير من أهل النظر كما يورد الأشعري و"أنكر هؤلاء أن يوجد عرض لا في مكان أو يحدث عرض لا في جسم"([8]) وإلى قريب من هذا ذهب أبو علي الجبائي إذ أنّ "حقيقة العرض عنده ما يعرض في غيره "([9]).

وقال قائلون " سمّي العرض عرضا لانه لا يقوم بنفسه، وليس من جنس ما يقوم بنفسه"([10])، ومن الأكيد أنّ القارىء يدرك مع قراءة هذه النصرص غلبة الطابع الفلسفي

1) الأحقاف، (24)
2) الأنفال، (67)
3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 57/2
4) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 218 ـ 219
5) م. ن، ص 218
6) أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، ص 233
7) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 56/2
8) م. ن، 57/2
9) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 218
10) الأشعري، م .ن، 57/2

عليها، فتعريف العرض وخاصة عند هؤلاء الذين لم يسمّهم الأشعري هو التعريف الفلسفي لـه كما رأينا، ومن الواضح تأثر هؤلاء بالفلسفة وامتزاج الكلام بها عند صدور مثل هذا التعريف.

هذا ويجـب أن نشـير إلى أن النظـام وان كـان واضـحا في تعريـف العـرض فإنـه نفـى الأعراض وكان فيما حكي عنه " يزعم أن الطـول هـو الطويـل وأن العـرض هـو العـريض، وكـان يثبت الألوان والطعوم والأراييح والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجسـاما لطافا وكان لا يثبت عرضا إلا الحركة فقط " ([1]).

وهكذا نميز عند النظام بين نوعين من الجسم: جسم ثقيل وجسم لطيـف، فأمـا الجسـم الثقيل أو الكثيف فهو الجسم الطبيعي الذي يتشكل عند النظام في طـول وعـرض وعمـق، وأمـا الجسم اللطيف فهو مـا اعتـاد النـاس أن يطلقـوا عليـه اسـم "العـرض " وهـذا ماجعلـه يـرفض تعريف أبي الهذيل للعـرض ولا يثبت من الأعراض إلا الحركة. وعلى ذلك فكـل مـا لـيس بحركـة فهو جسم حتى الالوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة. .. التي اتفق المتكلمـون عـلى أنهـا أعراض.

وبهذا يتضح لنا وجود ثلاثة اتجاهات في تعريف العرض عند المعتزلة :

ـ اتجاه أول: قريب من الاتجاه الفلسفي مثّله النظام وكثير من أهـل النظـر الـذين رأوا أن العرَض يعترض في الأجسام ويقوم بها ولا يقوم بنفسه.

ـ اتجاه ثان : مناهض لهذا الاتجاه الاوّل وهو الذي مثّله العلاف ولكنه لم يوجـد لنفسـه السند الكافي لإثبات رأيه.

ـ اتجاه ثالث: يمكن ان ننعته بأنه اتجاه تأصـيلي وهـو الـذى لم يبتعـد عـن اسـتعمالات اللغة ونصوص القرآن وركز في تعريفه على أنّ الأعراض سميت بذلك لأنها لا لبث لهـا ووجـدت لنفسها الدعم من القران واللغة، ونحن نجد صدى هذا الاتجاه عند المتأخرين أمثال ابن متويـه وأبي رشيد النيسابوري...

العرض عند الأشاعرة:

عرّف الباقلاني الأعراض بقوله: " الأعراض هي التي لا يصـح بقاؤهـا، وهـي التـي تعـرض في الجواهر والأجسام وتبطل في ثاني حال وجودها، والـدليل عـلي ان هـذا فائـدة وصـفها بأنهـا أعراض قوله تعالى "تريدرن عرَضَ الـدنيا والـلـه يريـد الآخـرة"([2]) فسمّـى الأمـوال أعراضـا إذ

---

1) م. ن، 38/2

2) الأنفال، (67)

كان آخرها إلى الزوال والبطلان. وقول أهل اللغة عرض بفلان عارض من حمّى أو جنون، إذا لم يدم به ذلك، ومنه أيضا قوله تعالى إخبارا عن الكفار في اعتقادهم فيما أظلهم من العذاب إنه عارض لما اعتقدوا أنه مما لا دوام له: " قالوا هذا عارضٌ مُمْطِرُنا "([1]) هذا قول الباقلاني في التمهيد ([2]).

وتعريفات الأشاعرة كلها قريبة من هذا التعريف لذلك نرى من الأفضل عرضها ثم مناقشتها، فالبغدادي يذهب إلى أن " الأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر من الحركة والسكون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسائر الأعراض "([3]). والرازي يقول: " كلّ ماكان حالا في المتحيز فذلك الحال يسمى بالعرض "([4]). وهو عند الإيجي " موجود قائم بمتحيّز "([5]). وفي العقائد النسفية هو " ما لايقوم بذاته ويحدث في الأجسام والجواهر"([6]) وعند الغزالي " ما يستدعي وجوده ذاتا تقوم به، وذلك الذات جسم أو جوهر"([7]).

وقد حاول الجويني في لمع الأدلة تلخيص كل هذا بقوله في تعريف العرض: " قيل ما يقوم بالجوهر، وقيل ما يطرأ على الجواهر كالألوان والطعوم والروائح والعلوم والقُدَر، والإرادات الحادثة وأضدادها والحياة والموت. وقيل العرض ما يستحيل عليه البقاء "([8]). وفي الشامل تصدّر للردّ على المتسائلين بقوله :" فان قيل: فما المعني بالعرض في اصطلاح المتكلمين؟ قلنا، اختلفت عبارات أهل الحقّ في حدّ العرَض وجملتها راجعة إلى محصول واحد، فمنهم من قال: العرض ما لايبقي وجوده... وعبّر بعض الأئمة عن حدّ العرض فقال: هو الذي يقوم بغيره. .. وعبّر بعض الأئمة فقال: "العرض ما كان صفة لغيره..."([9]). أما هو فقد

1) الأحقاف، (24)

2) الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق، محمود محمد الخضري ومحمد عبد الهادي ابو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1366/1947 ، ص42

3) البغدادي، أصول الد ين، ص 33

4) الرازي، الأر بعين في أصول الدين، ص 4

5) الإيجي، المواقف، ص96

6) النسفي، العقائد النسفية بشرح التفتازاني، ص 46

7) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت 1983/1403، ص 29

8) الجويني، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، ص 174

9) الجويني، الشامل، ص 68

عرفه بقوله: "هو الحادث الذي لا حيّز له ويوجد بحيث ذات متحيزة"([1]) وهذا الذي أشار إليـه من كون تعريفات أهل الحق كلها راجعة إلى محصول واحد وهو الذي اختاره الإيجي كما رأينـا بألفاظه تقريبا وكذلك الرازي...

بقي ان نشير إلى الاختلاف الحاصل بين الأشاعرة والمعتزلة في هذا المجال وقد أعفانا كلّ من الجويني والإيجي من مشقة البحث، أمّا الإيجي فانّه قارن بين التعريفين بقوله: " أما عندنا فموجود قائم بمتحيّز، وأما عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيّز لانه ثابت في العدم عندهم، ويرد عليهم الفناء فانه عرض عندهم ولا ينعكس على أصل من أثبت عرضا لا في محل كأبي الهذيل" ([2]). فهو يشير بوضوح إلى الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة. وهذ ا التعريـف الـذي أورده الإيجي للعرض عند الأشاعرة هو الذي وقع اختياره من بين سائر التعريفات، كما يشير إلى ذلك الجرجاني في شرح المواقف وقد وقع اختياره لخروج الأعداد والسلوب إذ ليست موجودة، والجواهر منه إذ هي غير قائمة بمتحيز. كما خرج من هذا التعريف ذات الرب وصفاته. أما من ذهب من الأشاعرة من كون " العرض ما كان صفة لغيره" فقد نقضه الجرجاني كذلك في شرح المواقف بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست أعراضا لأن العرض من أقسام الموجود، ونقضه كذلك بصفات اللـه تعالى إذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات ([3]).

وأما تعريف العرض عند المعتزلة على ما أورد الإيجي فقد دخل فيه اعتبار غير وارد عند الأشاعرة وهو القول بشيئية المعدوم. فقد قيل في تعريفه "ما لو وجد لقام بالمتحيز" لأنّ الأعراض ثابتة في العدم عند المعتزلة ولكنها لا تقوم بالمتحيز أي بالجوهر حال العدم وإنما تقوم به إذا خرج من حال العدم إلى حال الوجود وهذا غير وارد عند الأشاعرة لذلك تصدوا للرد على المعتزلة ونقض قولهم بفناء الجوهر فهو عرض عندهم ولكنه إذا وجد لا يقوم بالجوهر لكونه منافيا له أي لا يوجد أحدهما مع الآخر. كما نقضوا هذا التعريف بقول من أثبت عرضا لا في محل كأبي الهذيل، ولكن يجب ان نشير إلى ان هذا التعريف سبق أن ناقشناه وأشرنا إلى أننا لم نجده في كتب المعتزلة وهو تعريف مختار بحسب عبارة الجرجاني ونحن نرى أنه مختار فعلا لكنه اختيار أشعري مبني على أصول اعتزالية.

---

1) م. ن، ص 82

2) الإيجي، المواقف، ص 96 ـ 97

3) انظر، الجرجاني، شرح المواقف، 2 / 5

أما الجويني فإنه يشير كل مرة إلى المعتزلة عند إيراد التعريفات فيقول: "منهم من قال: العرض ما لا يبقى وجوده. .. وهذا الحدّ لا ترتضيه المعتزلة إذ من أصلهم القول ببقاء معظم الأعراض... وعبّر بعض الأئمة عن حدّ العرض فقال: هو الذي يقوم بغيره. .. ولو قلت العرض ما يقوم بالجوهر كان أوضح ولا يستقيم ذلك على أصول المعتزلة فإنهم أثبتوا الأعراض في العدم غير قائمة بالجواهر. .. وعبّر بعض الأئمة فقال: العرض ما كان صفة لغيره، وهذا تأباه المعتزلة أيضا بقولهم: إن الصفة والوصف يرجعان إلى قول الواصف وليس العرض صفة لمحلّه على أصولهم "([1]).

هكذا نلاحظ حضور المعنى الاعتزالي للعرض في أذهان الأشاعرة عند صياغتهم لتعريفه وقد انتفعوا بالتعريفات الاعتزالية له، فالباقلاني مثلا لم يضف شيئا وإنما لفق بعض التعريفات للخروج بتعريف موحّد إذ من المعتزلة من ذهب إلى أنه سمّي عرضا لعدم لبثه كأبي هاشم وابن متويه وأبي رشيد.. ومنهم من سمّى الأعراض أعراضا لأنها تعرض في الأجسام وتقوم بها كالنظام، بل اننا نرى ان الأشاعرة قد أخذوا قولهم في عدم بقاء الأعراض زمانين عنه لسبقه عليهم. وهكذا جمع الباقلاني بين هذا التعريف وذاك ليخرج بأن الاعراض هي التي لا يصحّ بقاؤها، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام وتبطل في ثاني حال وجودها، وقد ذهب بعد ذلك يبحث عن أصل لتعريفه في القرآن واللغة ولم يخرج من جاء بعده تقريبا عن الخط الذي رسمه.

بقي علينا ان نقارن هذا التعريف بتعريف الذريين اليونان للعرض. إذا عدنا إلى ديمقريطس فاننا لا نجد عنده تعريفا للعرض لان الرجل قد أنشأ كوسمولوجيا مخالفة لما قد سبقها من نظريات في هذا المجال إذ لم يرد فيها ذكر لقوى كيفية مثل البارد والحارّ. .. وهذه هي الأعراض، كما لم يحتج فيها إلى علل محركة من خارج الموجودات العنصرية مثل العقل او الصداقة او الكراهية، وانما مجرد آليات جسيمية لا تضطلع بدور فيها سوى كيفيات الهيئة وعدم التداخل والحركة والموقع. فالوجود الحقيقي انما هو للذرات والخلاء اما ما سوى ذلك من الكيفيات التي نعزوها للأشياء من حرارة أو طعم او لون. .. فهي لا تعود إليها إلا اصطلاحا وعرفا فحسب، انها مجرد انطباعات إحساسية تنشأ عن تأثر الحاسة بالموضوع تماما كما في النظرية التي يسندها أفلاطون إلى السفسطائي بروتاغوراس، فقد ذهب ديمقريطس إلى

1) الجويني، الشامل، ص 68 - 69

ان الكيفيات ليست إلا مظاهر ذاتية، فوجودها خارج عنا ويدركها كل شخص إدراكا ذاتيا قد يؤدي إلى الاختلاف "([1]).

بايجاز ما نريد قوله في هذا المجال ان ديقريطس لم يجعل من الأعراض موجودا حقيقيا ثابتا على غرار المتكلمين الذين جعلوا منها جنسا من الأجناس ونوعا من أنواع الموجودات الضرورية الملازمة للجواهر لكي تدرَك ويقع التمييز بينها، بل ذهب العلاف مثلا إلى أهمية الأعراض وضرورتها لإثبات حدوث العالم إذ ردّ على من طلب منه أن يثبت حدوث العالم دون الحركة وهي عرض بقوله: مثلك مثل رجل قال لخصمه: احضر معي إلى القاضي ولا تحضر بينتك "([2]) ومثل هذا الأمر غير وارد عند ديمقريطس المنكر للحدوث القائل بان الأشياء "بالضرورة كانت"([3]).

أما ابيقور فانه يتوسع أكثر في هذا المجال ويرى انه لا ينبغي أن ننظر إلى الصور والألوان والأحجام والأثقال وكل الخاصيات التي ننسبها إلى الأجسام كصفات لجميع الأشياء أو للأشياء المرئية والمدركة عن طريق الإحساس فحسب، على انها موجودة كجواهر منفصلة - فهذا لا يعقل - ولا على انها فاقدة تماما للوجود، ولا على انها موجودات لا جسمانية عالقة بالجسم، ولا على انها اجزاء من هذا الأخير، بل لابد من التسليم بأن طبيعة الجسم الثابتة تقوم اساسا على هذه الخاصيات غير أن الجسم ليس مجرد تجميع لها. .. وهذه الخاصيات لا تنفصل عن الجسم ابدا ولكنها ليست ملازمة له باستمرار، وكلّ واحد منها يشكل موضوع إدراك خاص، وهي لا تملك طبيعة الوجود المركب الذي نسميه جسما ولا طبيعة الخاصيات الثابتة التي لا يمكن للجسم ان يدرك بدونها يعني الكيفيات الأولية: الشكل والحجم والمقدار خلافا للكيفيات الثانوية: الحرارة والبرودة واللون. ..([4]) ويجب أن تعتبر جميعها أعراضا للجسم لاصفات ملازمة له على الدوام ولا جواهر قائمة بذاتها ([5]). ...

1) Brochard.V, Protagoras et Dèmocrite , Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne , librairie philosophique , J.Vrin, Paris1954,p.24

انظر كذلك، إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية ،ص 103

2) الشريف المرتضى، الأمالي، 181/1

3) فلوطرخس، الاراء الطبيعية (ضمن كتاب في النفس لارسطو)، تحقيق، عبد الرحمان بدوي، ط 2 ، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت 1980، ص 21

4) التمييز بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية متأخر عن هذه المرحلة لذلك لم نشأ الخوض فيه خشية الوقوع في الإسقاط.

5) انظر، أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف68 ـ 69 ـ 70 ـ 71 ص 185 ـ 186

فعند أبيقور نجد ذكرا لكلمة عرض وأعـراض ولكننـا لا نجـد مـع الأسـف تعريفـا معينـا للعرض ولو ان الصفات التي وصف بها ابيقور الأعراض تجعل منها موجودات مخالفـة للـذرات ولكنها لاحقة عليها مميزة بينها سواء عن طريق الحجم او الشكل او اللون... ولا يعنينـا في هـذا المجال أن نوضح أكثر من هذا لاننا نبحث عن تعريف للعرض وقد وجـدناه عنـد المتكلمـين ولم نجده عند الذريين اليونان.

أهمّية القول بالأعـــراض

الإسلاميون بأجمعهم أثبتوا الأعراض على الجملة وان اختلفـوا في التفاصـيل، ولم يخـالف في أصل إثباتها من المنتمين إلى الإسلام إلا ابن كيسان الأصم فزعم أنّ العـالم كلـه جـواهر، وعـن النظام انه قال الجـواهر عنصرهـا الأعـراض وهـي هـي بأعيانهـا إلا الحركـة فانهـا تعـرض عـلى الجواهر وليست من الجوهر"([1]).

فالمسلمون قد أكدوا على وجود الأعراض وسلكوا في إثباتها مسالك عديدة واثبتوها عـن طريق الحسّ والعقل. فذهب القـاضي عبـد الجبـار إلى أنّ الأعـراض عـلى ضربـين، مـدرَك وغـير مدرك، اما المدركات من الأعراض فهي سبعة أنواع: الألوان والطعوم والروائح والحرارة والـبرودة والآلام والأصوات، يعني القاضي أن هذه الأعراض لا تحتاج في الأصل إلى دليـل عقـلي طالمـا أننـا ندركها بالحواس، ومع ذلـك فانـه يسـأل الجاحـد للأعـراض: هـل هـي نفـس المحـل أو غيرهـا. ويجيب انها غير المحل والدليل على ذلـك هـو مـا قـد ثبـت ان الأجسـام متماثلـة، ومعلـوم ان الأسود يخالف الأبيض فلولا ان هذه المخالفة ترجع إلى معان فيه وإلا لم يجـز ذلـك. وأمـا إذا لم يكن العرض مدركا كالشهوة مثلا فان الواحد منا حصل مشتهيا مع جواز أن لا يحصـل مشـتهيا، والحال واحدة، والشرط واحد، فلا بدّ من مخصص له ولمكانـه حصـل مشـتهيا وإلا لم يكـن بـأن يحصل على هذه الصفة أولى من أن لا يحصل على خلافها، ولـيس ذلـك الأمـر عنـد القـاضي إلا وجود معنى وهو الشهوة... ([2]) هكذا يثبت القاضي عبد الجبار الأعراض.

والـدليل عـلى إثبـات الأعـراض عنـد البـاقلاني" تحـرك الجسـم بعـد سـكونه، وسـكونه بعد حركته، ولا بد أن يكـون ذلـك كـذلك لنفسـه أو لعلـة، فلـو كـان متحرّكـا لنفسـه مـا جـاز سكونه، وفي صحة سكونه بعد تحركه دليل على أنه متحرك لعلة هي الحركة، وهذا الـدليل هـو الدليل على إثبات الألوان والطعـوم والأرايـيح. .. ويـدلّ عـلى ذلـك أنّ الجسـم لا يخلـو مـن أن

1) الجويني، الشامل، ص 69

2) عبد الجبار بن أحمد، شرح الاصول الخمسة، ص 92 - 93

يكون متحرّكا لنفسه أو لمعنى، ويستحيل أن يكون متحرّكا لنفسه لان ذلك لو كان كذلك لوجب أن لا يوجد من جنسه في ذلك الوقت إلا ما كان متحركا، الا ترى أن السواد إذا كان سوادا لنفسه لم يجز أن يوجد من جنسه ما ليس بسواد. وفي العلم بأنه قد يوجد من جنس الجواهر والأجسام المتحركة ما ليس بمتحرك دليل على ان المتحرك فيها ليس بمتحرك لنفسه وانه للحركة كان متحركا "([1]).

ومما يدلّ على اثبات الأعراض حصول فوائد الأعداد في الأفعال كقول القائل ضربت زيدا عشرين سوطا وقد علمنا ان الضارب واحد والمضروب واحد والسوط واحد، فعلمنا ان العشرين عدد راجع إلى غير الضارب والمضروب والسوط، وذلك هو الضرب فصح ان الضرب أعراض غير الضارب والمضروب والآلة التي يقع بها الضرب ([2]) وهذا الدليل الذي أورده البغدادي هو نفسه الذى استدل به ابو الهذيل العلاف على اثبات الحركة، والحركة عرض. قال ابو الهذيل: " قلت لرجل ممن ينفي الحركة - ولم يسمّه، وزعم قوم انه الأصم - خبـّرنى عن قوله تعالى: "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة"([3]) وذكر القاذف فقال: "فاجلدوه ثمانينن جلدة"([4]) فأيهما أكثر ؟ فقال: حدّ الزانى. قلت: بكم ؟ قال، بعشرين. قلت: فحدّثنى عن الجلد، أهو يد الجلاد ؟ قال: لا. قلت: أفهو الانفراج الذى بين السوط وظهر المجلود ؟ قال: لا. قلت: أفثمّ شيء غير هذا هو الجلد ؟ قال: لا. قلت: فانما تقول ان لا شيء أكثر من لاشيء بعشرين ! فانقطع "([5]).

اما الجويني فإنه يرى أنّ " كثيرا من الأعراض تثبت ذواتها اضطرارا وان محاولة الأدلة على إثباتها حيد عن التحقيق لان المعلوم ضرورة لا ينفى نظرا، واتضاح ذلك أن الالوان المعْتورة على الذات تدرك حسّا وتعلم اضطرارا... وكذلك القول فيما يدرك من الأعراض ببعض الحواس كالأصوات المدركة بحاسة السمع والطعوم المدركة بحاسه الذوق والروائح المدركة بحاسه الشمّ والحرارة والبرودة المدركتان بحاسة اللـّمس ومن جحد هذه المعانى يُقطع عنه الكلام "([6]). بمثل هذه البساطة حسم الجويني في هذا الباب لان الأعراض عنده وخاصة منها المحسوسة لا تحتاج إلى برهان.

1) الباقلاني، التمهيد، ص 42
2) البغدادي، أصول الدين، ص 37
3) النور، (2)
4) يشير إلى قوله تعالى، " وَالّذِينَ يَرْمُونَ المحْصَنَاتِ ثمّ لمْ يَأْتُوا بِأرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فاجْلِدُوهُمْ ثمانينَ جَلْدَةً " النور، (4)
5) الشريف المرتضى، الأمالي، 180/1 ـ 181
6) الجويني، الشامل، ص 79

والمتكلمون اكدوا على ضرورة اثبات الأعراض لغرض ديني بحت وهو اثبات التوحيد وحدوث العالم لهذا نقم المتكلمون على معمر الذي قال: "ان اللـه تعالى لم يخلق شيئا غير الأجسام فأما الأعراض فانها من اختراعات الأجسام إما طبعا كالنار التي تُحدث الإحراق، واما اختيارا كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق" ([1]).

وقد تعجب الشهرستاني من هذا الكلام الذي يقوله معمر لأن "حدوث الجسم وفناءه عنده عرضان، فكيف يقول انهما من فعل الأجسام؟ وإذا لم يحدث الباري تعالى عرضا فلم يحدث الجسم وفناءه، فان الحدوث عرض، فيلزمه ان لا يكون لله تعالى فعل أصلا، ثم ألزم ان كلام الباري تعالى إما عرض أو جسم، فان قال هو عرض فقد أحدثه الباري فان المتكلم على أصله هو من فعل الكلام، أو يلزمه ان لا يكون لله تعالى كلام هو عرض. وإن قال هو جسم، فقد ابطل قوله إنه أحدثه في محلّ، فإن الجسم لا يقوم بالجسم، فاذا لم يقل هو باثبات الصفات الازلية، ولا قال بخلق الاعراض، فلا يكون لله تعالى كلام يتكلم به على مقتضى مذهبه، وإذا لم يكن له كلام لم يكن آمرا ناهيا، وإذا لم يكن أمرٌ ونهيٌ لم تكن شريعة أصلا، فأدّى مذهبه إلى خزي عظيم "([2])، وهو هدم الشريعة وإبطال التكليف، لهذا حارب المتكلمون المذهب القائل بنفي الأعراض، كما ان من الأعراض ما يدل على حدوث العالم ونفيها يؤدي إلى إنكار الحدوث، فقد قال النعمان المناني يوما لأبي الهذيل كما سبق أن قلنا في إثبات حركة الذرات: دلّ على حدوث العالم بغير الحركة والسكون فقال له ابو الهذيل: " مثلك مثل رجل قال لخصمه: احضر معي إلى القاضي ولا تحضر بينتك".

فالحركة والسكون عرضان وهما البينة عند ابي الهذيل على إثبات حدوث العالم... وبهذا تأخذ الابحاث الطبيعية عند المتكلمين بُعدا ميافيزيقيا نشأت الذرية اليونانية وخاصة الأبيقورية بغاية استبعاده والقضاء عليه.

---

1) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 66

2) الشهرستاني، م. ن، 66/1 ـ67.وانظر كذلك، البغدادي، الفرق بين الفرق،ص137

الفصل الثاني

خصائص الأعراض

مخالفة العرض للجسم:

أول خصائص العرض عند المتكلمين انه موجود مخالف للجسم وهذا ما اثبته ابو الهذيل وهشام وبشر بن المعتمر وجعفر بن حرب والإسكافي وغيرهم إذ أثبتوا " الحركات والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطعوم والأرايح والأصوات والكلام والسكوت والطاعة والمعصية والكفر والإيمان وسائر أفعال الإنسان، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة أعراضا غير الأجسام "([1]).

فهذه الأعراض أجناس مخالفة للأجسام إلا أنّها لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بغيرها أي بالأجسام لهذا حين قسم الأشاعرة الموجودات فيما بعد جعلوا الأعراض جنسا من أجناس الموجودات يقول الباقلاني عند تقسيمه للمحدثات المخالفة للقديم (أي لله): "والمحدثات كلها ثلاثة أقسام: فجسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض موجود بالأجسام والجواهر" ([2]) وإذا عرفنا ان الأجسام لا توجد إلا إثر التركيب من الجواهر الفردة فاننا نصل إلى ما أقرّه أسلاف الباقلاني من كون العالم جواهر وأعراض اما الأجسام فانها ليست إلا جواهر مركبة وأعراض حالّة فيها لذلك يقول الجويني: " العالم جواهر وأعراض، فالجوهر هو المتحيز، وكل ذي حجم متحيز، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر، كالألوان والطعوم والروائح "([3]).

ويورد البغدادي قول الأشاعرة في هذا المجال فيقول: " وأجمعوا على أن أجزاء العالم قسمان: جواهر وأعراض "([4]). فهم إذن يؤكدون هذا المعنى وينكرون قول من أبطل الأعراض جملة أو جعلها أجساما ويثبتونها موجودات قائمة بغيرها وضرورية لتمييز الأجسام بعضها عن بعض ولإثبات حدوث الأجسام وبالتالي اثبات المحدِث وهو الله تعالى.

ولم يخرج الشيعة عن هذا الإطار الذي سبق أن سطره المعتزلة وتوسع فيه الأشاعرة. يقول الكرماني: " لا يجوز أن يكون من الأيْس ما هو لا جوهر ولا عرض "([5]) يعني ان كل الموجودات في هذا العالم إما هي جواهر أو أعراض، فالجوهر له خصائصه مثل قيامه بنفسه والعرض له خصائصه مثل قيامه بغيره وهما يشتركان في بعض الخصائص ويؤلفان معًا الجسم.

---

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 /37

2) الباقلاني، التمهيد، ص 41

3) الجويني، الإرشاد، ص 17

4) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 317

5) احمد حميد الدين الكرماني، راحة العقل، تحقيق، مصطفى غالب، ط2، دار الأندلس، بيروت 1983 ، ص 132

وقد خالف ضرار بن عمرو هذا المعنى إذ اعتبر الجسم أعراضا مجتمعة ([1]) وكذلك حفص الفرد والحسين النجار اذ اعتبرا الأجزاء هي اللون والطعم والحرّ والبرد والخشونة واللين وهذه الأشياء المجتمعة هي الجسم ([2])، وهذا مخالف لعقيدة الجمهور من المعتزلة والأشاعرة الذين أطلقوا على هذه المسمّيات اسم الأعراض وجعلوها مخالفة للأجزاء المكونة للجسم، ومخالف كذلك لما أقره أبيقور من كون الجسم ليس مجرّد تجميع للأعراض ([3]).

وقد خالف الأصمّ من المعتزلة كذلك إذ نفى الأعراض بحسب رواية الأشعري التي لم تخلُ من شيء من الاحتراز والتحفظ، فهو يقول: " فأما من زعم أنّ الأصم كان لا يعلم الأعراض على وجه من الوجوه فانه يحكى عنه انه كان لا يثبت حركة ولا سكونا ولا قياما ولا قعودا ولا اجتماعا ولا افتراقا على وجه من الوجوه وكذلك يقول في سائر الأعراض"([4]).

ويهمنا في هذا المجال أن نتعرض لمذهب هشام بن الحكم والنظام في الأعراض لما للرجلين ولمذهبهما من صدى في علم الكلام. نجد في المقالات نصّين يتعلقان بقول هشام في الأعراض، الأول يقول فيه الأشعري :" قال هشام بن الحكم: الحركات وسائر الأفعال من القيام والقعود والإرادة والكراهة والطاعة والمعصية وسائر ما يثبت المثبتون الأعراض أعراضا انها صفات الأجسام، لا هي الأجسام ولا غيرها، إنها ليست بأجسام فيقع عليها التغاير وقد حُكي هذا عن بعض المتقدمين، وانه كان يقول كما حكينا عن هشام وانه لم يكن يثبت أعراضا غير الأجسام "([5]).

والنص الثاني يورده الأشعري عند الحديث عن المعاني القائمة بالأجسام هل هي أعراض ام لا وفحواه: " قال قائلون: نقول إنها صفات ولا نقول هي أعراض، ونقول هي معان، ولا نقول هي الأجسام ولا نقول غيرها لان التغاير يقع بين الأجسام، وهذا قول هشام بن الحكم"([6]). فالنصّان صريحان هنا في كون هشام بن الحكم ينفي الأعراض ويجعلها صفات للأجسام ولكنها ليست هي الأجسام ولا نظفر من الأشعري بأكثر من هذا.

---

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 7/2

2) م. ن، 16/2

3) انظر، ابيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 69 ص 185

4) الأشعري، م. ن، 36/2

5) م. ن، 36/2

6) م. ن، 56/2

لكن الشهرستاني عند حديثه عن النظام يقول: " ووافق هشام بن الحكم في قوله إن الألوان والطعوم والروائح أجسام "([1]). ففي هذا النص إشارة واضحة إلى أنّ هشام بن الحكم يجعل الأعراض أجساما، وهذا ما أكده ابن حزم إذ قال: " ذهب هشام بن الحكم إلى أنه ليس في العالم إلا جسم، وان الألوان والحركات أجسام واحتجّ ايضا بان الجسم إذا كان طويلا عريضا عميقا فمن حيث وجدته وجدت اللون فيه فوجب الطول والعرض والعمق للون أيضا، فاذا وجب ذلك للون فاللون أيضا طويل عريض عميق، وكل طويل عريض عميق جسم فاللون جسم. وذهب ابراهيم بن سيار النظام إلى مثل هذا سواء سواء إلا الحركات فإنه قال هي خاصة أعراض "([2]) وهذا ما لم يقله هشام " إذ ليس في العالم إلا جسم" عنده وقد قال إنّ الحركات أجسام وإلى مثل هذا ذهب جهم بن صفوان ([3]).

ولئن جعل هشام الأعراض أجساما فإنه جعلها مخالفة للاجسام التي اصطلح الناس على جعلها اجساما ولم يزد اكثر من ذلك وهذا ما جعل النشار يرى ان الجسم عنده جسم مادي رقيق شفاف ويُدخله هذا الاتجاه في عداد الرواقيين الإسلاميين، فهو اسميّ النزعة حسّي مادي رأى الوجود كلّه جسما وفسر الوجود كله بانه جسم شفاف رقيق يتكثف ويتلطف، والله جسم ولولا جسميته ما دلت الأجسام عليه ولكنه ليس كأجسامنا ([4]).

هذا مجمل مذهب هشام في الأعراض وقد وافقه في هذا القول النظام حسب روايتي الشهرستاني وابن حزم، والنظام يعتبر الأعراض أجساما لكنها مخالفة للاجسام الطبيعية وهو يفرق بين العرض كجسم والجسم الطبيعي فيقول في تعريف الجسم: " الجسم هو الطويل العريض العميق"([5]) ثم يقول: "ان الطول هو الطويل وان العرض هو العريض وكان يثبت الألوان والطعوم والأراييح والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساما لطافا ، ويزعم أن حيّز اللون هو حيّز الطعم والرائحة، وان الأجسام اللطاف قد تحلّ في حيز واحد وكان لا يثبتت عرضا إلا الحركة فقط "([6]).

---

1) م. ن، 56/1

2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 66

3) م. ن، 56/5

4) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 241/2 ـ 242

5) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 6/2

6) م. ن، 38/2

فمن خلال هذين القولين نميز بين نوعين من الجسم عند النظام، ذلك ان الجسم في المقالة الثانية ليس هو نفس الجسم الذي في المقالة الأولى، فالثاني يتصف باللطافة في حين أنّ الأول يتصف بالثقل او الكثافة، وعلى هذا فان الجسم عند النظام نوعان، جسم كثيف وهو الجسم الطبيعي القابل للتشكل في طول وعرض وعمق، وجسم لطيف وهو ما اعتاد الناس ان يطلقوا عليه اسم (العرض). ولما كان النظام لا يثبت عرضا إلا الحركة فانه جعل الأصوات والأرواح والآلام والحرارة والبرودة والطعم والرائحة.... أجساما ولكنها متميزة عن الأجسام الطبيعية بلطافتها وبكونها قابلة لأن تحلّ في حيز واحد خلافا للأجسام الكثيفة. فالجسم اللطيف إذن يداخل جسما لطيفا مثله " كمداخلة اللون للطعم والرائحة"([1]) أو يداخل جسما ثقيلا مختلفا عنه " كمداخلة الروح للبدن "([2]).

هكذا يجعل النظام العالم مكونا من أجسام، اما الأعراض فإنه ينفيها ولا يثبت عرضا إلا الحركة، وعلى ذلك فكل ما ليس بحركة فهو جسم، فالألوان والطعوم والروائح. .. التي اصطلح الناس على انها اعراض ليست عند النظام سوى أجسام لطيفة لها حيّز تشغله، وعلى هذا الأساس فان العرض لا يمكن تصوره لا في جسم لأنه محال أن ترى عنده الأعراض " ومحال ان يرى الإنسان إلا الألوان والألوان أجسام، ولا جسم يراه الرائي إلا لون "([3]).

والنظام قد أخذ قوله بجسمية الأعراض عن هشام بن الحكم كما اشار كل من الشهرستاني وابن حزم إلا ان نفيه للاعراض واعتباره لها اجساما يذكرنا بمادية الرواقيين فقد كانوا يعتقدون" ان كل موجود فهو جسمي حتى العقل وفعله "([4]). فهل يمكن أن يكون هشام بن الحكم هو الذي تأثر بالفلسفة اليونانية والمادية الرواقية التي تتماشى مع ميله للتجسيم ثم أثر بدوره في النظام ؟ فالفلسفة اليونانية كانت منتشرة في ذلك العصر في كل من مصر وسوريا ووصلت حتى بغداد، وقد ذهب هورتن إلى ان هذا الرأي أخذه هشام عن الهنود السّمنية الذين اتصلوا بالعراق عن طريق البصرة ([5]).

---

1) م. ن، 24/2

2) م. ن، 26/2

3) م. ن، 50/2

4) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص226

5) انظر، ابو ريدة، ابراهيم بن سيار النظام، ص 118

كل هذه الاحتمالات جائزة إلا أننا نـرى ان امكانيـة تـأثر النظـام بالفلسـفة الرواقيـة في هذا المجال عن طريق مناظرته مع الخصوم من ثنوية وسمنية ومجوس وديصانية أقـرب، ولكـن حتى إن صحّ هذا التأثر بالرواقيين فإن هـؤلاء قـد أداهـم إلى قـولهم - في ان كـل شيء جسـم - مذهبهم الحسّي في المعرفة "فكل معرفة عندهم هي معرفة حسّية أو ترجع إلى الحسّ "([1]) أمّـا النظام فانه قد كان بالفعـل صـاحب نزعـة حسّـية تنكـر الأمـور المجـردة " فـالطول عنـده هـو الطويل والعرض هو العريض "([2]) والخلق هو المخلوق، والإرادة هي المراد، والابتداء هو المبتـدأ، والإعادة هي المعاد ([3]) ولكنه قال مع ذلك بمعرفة نظرية ندرك بهـا اللــه والشريعـة والحركـة. فالمعلومات (عنده) ضربان محسوس وغير محسوس، والمحسوس منهـا أجسـام ولا يصحّ العلـم بها إلا من جهة الحسّ، وأما غير المحسوس فضربان قـديم وأعـراض، ولـيس طريـق العلـم بهـما الخبر وانما يعلمان بالقياس والنظر دون الحسّ والخبر "([4]).

فهو إذن يثبت عالما لا محسوسا وهذا يتنافي أساسا مع مذهـب الرواقيين المادي الـذي لا يعترف بشيء لا محسوس، فقد قالوا " ان كل حقيقة هي جسمانية ،ولا وجـود إلا للجسـم، ومـا لاجسم له فلا وجود له. فرأوا أنّ النفس جسم وان اللـه هو بدوره جسم "([5]).

وهذا هو تقريبا مذهب هشام فهو يقول حسب ماورد عند ابـن حـزم: "لـيس في العـالم إلا جسم"([6]) لذلك نستبعد تأثر النظام به تأثرا مطلقا لان هشاما قال بجسمية الأعـراض بـدافع من نزعته نحو التجسيم وهذا يتنافى مع مذهب النظام في التنزيه المطلـق لله. ومـع هـذا وذاك فان قول كل من هشام والنظام لم يقبله المتكلمون ورفضـوه واعتـبروا كـلا مـن هشـام والنظـام سوفسطائيين متلاعبين بالعقول لإنكارهما للضرورة، فبالضرورة علمنا كـما يقـول ابـن حـزم " ان القائم بنفسه الشاغل لمكانه هو نوع آخر غير القـائم بغـيره الـذي لا يشـغل مكانـا فوجـب ان يكون لكل واحد من هذين الجنسين اسم يعبر عنه ليقع التفاهم بيننا، فاتفقنـا عـلى أن سـمينا القائم بنفسه الشاغل لمكانه جسما، واتفقنا على ان سمينا ما لايقوم بنفسـه عرضـا "([7]) وهكـذا يتميّز العرض عن الجسم وإلا تداخلت المسميات وهدمت المعارف.

1) يوسف كرم، م. ن، ص 224

2) الأشعري، م. ن، 38/2

3) م. ن، 52/2

4) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 125

5) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 153

6) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 66/5

7) م. ن، 67/5

الأعراض غير متجانســة

وهذا ما ذهب إليه الفلاسفة قبل المتكلمين فأرسطو يجعل المقولات عشرا هي "الجـوهر والكمّية والكيفية والإضافة وأين ومتى والوضع وله وأن يفعل وأن ينفعـل"([1]) وهـذه المقـولات العشر "واحدة جوهر، والتسع الباقية عرض" على حدّ تعبير الـرازي ([2])، أو أن "العـرض مـنحصر في المقولات التسع وأن الجواهر كلها مقولة واحدة" على ما جاء في شرح المواقف([3]).

وقد أحسن ابن سينا توضيح هذه المقولة بقوله: " كـل لفـظ مفـرد يـدل عـلى شيء مـن الموجودات: فإما أن يدلّ على جوهر، وهو ما ليس وجوده في موصـوف بـه، قـائم بنفسـه مثـل إنسان وخشبة. وإما أن يدلّ على كمية، وهو ما لذاتـه يحتمـل المسـاواة بـالتطبيق أو التفـاوت فيه، إما تطبيقا متصلا في الوهم مثل الخطّ والسـطح والعمـق والزمـان، وإمـا منفصـلا كالعـدد. وإما على كيفية وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها مثـل البيـاض والصـحة والقـوة والشكل. وإما على إضافة كالبنوّة والأبوّة. وإما على أيْن كالكون في السـوق والبيـت. وإمـا عـلى متى كالكون فيما مضى أو فيما يستقبل أو في زمان بعينه. وإما على الوضع ككل هيئة للكلّ من جهة أجزائه كالقعود والقيام والركوع. وإما على الملك والجدة كالتلبس والتسـلح. وإمـا عـلى أن يفعل شيئا مثلما يقال: هو ذا يقطع، هو ذا يحرق. وإما أن ينفعل شيء كما يقال: هو ذا يحترق فهذه هي المقولات العشر "([4]).

وقد نظم بعضهم هذه المقولات في بيتين من الشعر فقال :

زيد الطويل الأزرق ابن مالك　　في داره بالأمس كان متكي

بيده سيف، لواه فالتــوى　　فهذه عشر مقولات ســوا ([5])

فزيد جوهر، والطويل يدلّ على الكمية، والأزرق على الكيفية ،وابن مالك عـلى الإضـافة، وفي داره على أين، وبالأمس على متى، وكان متكئا على الوضع، وبيده سـيف عـلى الملـك، ولـواه على أن يفعل، وفالتوى على أن ينفعل.

1) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، ص7

2) الرازي، المباحـث المشرقيـة، تحقيـق، محمـد المعتصـم باللــه البغـدادي، دار الكتـاب العـربي، بـيروت 1990/1410، 267/1

3) الجرجاني، شرح المواقف، 9/2

4) ابن سينا، عيون الحكمة، ص2

5) الرازي، المباحث المشرقية، هامش 267/1

وقد انتقد المتكلمون حصر الأعراض في هذه المقولات التسع ورأوا أن الفلاسفة " لم يـأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في إثبات الـحصر هـو الاسـتقراء النـاقص"([1]) لـذلك تجاوز المتكلمون هذا الحصر الأرسطي للأعراض كما سنرى.

ذهب العلاف إلى ان الأعراض غير متجانسة بقوله إن " الحركة لا يجوز أن تشبه الحركة، وكذلك العرض لا يجوز ان يشبه العـرض لان المشـتبهين يشـتبهان باشـتباه، ولكـن قـد يقـال ان الحركة شبه الحركة. .. وكان ايضا لا يزعم أن الأعراض لا تختلف لان المختلف بـاختلاف يختلـف عنده. .. وكان يزعم أنّ شيئا يخالف شيئا بنفسه أو يشبهه أو يوافقه بنفسه"([2]).

فـالعرض لا يماثـل العـرض لأن الأعـراض ليسـت جنسـا واحـدا ومحـال أن نجـد عرضـين متجانسين ولكننا قد نجد عرضا له شبه من عرض آخر، وقال قائلون: " الحركـات أجنـاس، وانهـا متضادات، والتيامن ضـد التيـاسر، والقيـام ضـدّ القعـود، والتقـدم ضـدّ التـأخر، والتصـاعد ضـدّ الانحدار، وان هذه المتضادات من الأعراض مختلفة: فمنها ما يختلف بنفسه كالسواد والبيـاض، ومنها مايختلف لعلة هي غيره، ومنها مايختلف لا لنفسه ولا لعلة هي غيره كالتيـامن والتيـاسر وما أشبه ذلك... وقد تكون الطاعة عند هولاء القائلين من جنس المعصية، كـالحركتين في الجهـة الواحدة يؤمر بإحداهما فتكون طاعة، وينهى عن الأخرى فتكون معصية. .. وزعم صاحب هـذا القول ان الأعراض تشتبه بأنفسها كالسواديْن والبياضيْن، وانها تتفق بأنفسها... وكـان يـزعم مـرة ان الذهاب يمنة من جنس الذهاب يمنة ثم رجع عن هـذا وزعـم ان الـذهاب يمنـة إذا كـان في مكان فهو ضد الذهاب يمنة في مكان آخر، لان الكون في مكان يضاد الكون في غيره... وهذا قول محمد بن عبد الوهاب الجبائي... وزعم البغداديون من المعتزلة ان الطاعة لا تكـون مـن جـنس المعصية وان الكفر لا يكون من جنس الإيمان، وان الحركة لا تكـون مـن جـنس السـكون وقـال حسين النجّار ومن قال بقوله إن الأشياء المحدثات كلهـا مشـتبهة في بـاب الحـدث متفقـة فيـه أجسامها وأعراضـها... وقـال ابـراهيم النظـام حركـات الإنسـان وأفعالـه كلهـا جـنس واحـد وان الحركـات هـي الأكـوان، وان الجـنس الواحـد لا يفعـل شـيئين متضـادين كـما لا يكـون بالنـار تبريد وتسخين، وزعم ان التصاعد مـن جـنس الانحـدار والتيـامن مـن جـنس التيـاسر والطاعـة

1) الجرجاني، شرح المواقف، 9/2

2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 41/2

من جنس المعصية، والكفر من جنس الإيمان والصدق من جنس الكذب "([1]) هـذا مجمـل قـول المعتزلة كما عرضه الأشعري، وهو يجعـل الجمهـور مـن المعتزلـة ينكـر المجانسـة فـيما يتعلـق بالأعراض خلافا للجواهر.

وقد أثبت ابن متويه هذا في تذكرته إذ قال :" والجوهر فهو جنس واحد فلا يحتاج مـن ذكر أقسامه إلى ما نحتاج إليه في العرض فانه يقع على أنواع وأجناس، وجملة ما نثبـت بالـدليل انه عرض هو الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والأكوان والتـأليف والاعتماد والألم والصوت والحياة والقدرة والشهوة والنفار والإرادة والكراهية والاعتقـاد والظـنّ والنظر والفناء، ويدخل في هذه الأنواع التي عددناها من الأقسام ما يطول ويكثر"([2]) وهو بهـذا يتجاوز ما اثبته الفلاسفة من الأعراض وحصروه في المقـولات التسـع وإلى هـذا ذهـب الأشـاعرة كما رأينا وجعلوا الأعراض أنواعا وأجناسا مختلفة ([3]) وهي مخالفة للاجسام خلافا للنظام الـذي جعلها جنسا واحدا كما أورد الأشعري. وقد ألزمه البغدادي على هذا الأصل ألا يغضب على مـن لعنه وشتمه لان قول القائل: لعن الـلـه النظام عنده من جنس قوله رحمه الـلـه ،ولأن الإيمـان عنده من جنس الكفر، والعلم من جنس الجهل والقول من جنس السكوت، وفعل النبـي صـلى الـلـه عليه وسلم من جنس فعل الشيطان الرجيم ([4]).

وهذا إلزام يفيدنا في معرفة أسـباب رفـض الجمهـور مـن المتكلمـين لهـذا المـذهب الـذي ذهب إليه النظام وسخريته منه. فالجمهور مـن الأشـاعرة قـد رفـض القـول بمجانسـة الأعـراض بعضها لبعض وعددوا الأعراض حتى بلغوا بهـا الثلاثـين وأوّلهـا عنـد الأشـاعرة الأكـوان فـالألوان فالحرارة فالبرودة فالرطوبة فاليبوسة فالرائحة فالطعوم فالصوت فالبقاء فالحياة فالموت فالعلم فالجهل... وتحت كلّ نوع من هذه الأنواع أنـواع مختلفـة فرطوبـة الـدهن ليسـت مـن جـنس رطوبة الماء، وحرارة الشمس ليست من جـنس حـرارة النـار وهكـذا..([5]) ولـو أن آحـاد الألـوان والطعـوم متماثلـة عنـد الجمهـور مـن المتكلمـين "فالسـواد جـنس واحـد"[(6)] وكـذلك الحمـرة والحموضة.

1) الأشعري، م. ن، 41/2 ـ 43

2) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 34

3) انظر، البغدادي، أصول الدين، ص 2 4 ومابعد، والفرق بين الفرق، ص 317 . والرازي، أصول الدين، ص 33 - 34 . لكن يجب ان نشير إلى أنّ المتأخرين عادوا إلى التقسـيم الفلسـفي فقـال البيضـاوي، " المشـهور انحصار الأعراض في المقولات التسع " انظـر، طوالـع الأنـوار، تحقيـق، عبـاس سـليمان، دار الجيـل، بـيروت والمكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة 1991/1441، ص 103

4) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 317

5) البغدادي، أصول الدين، ص 40

6) م. ن، ص 35 . انظر أيضا، أبو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 115

ولئن اتفق المتكلمون على كثرة انواع الأعراض فانهم اختلفوا فيما إذا كان يمكن ان يوجد من الاعراض انواع غير متناهية وإن لم يخرج منها إلى الوجود إلا ما هو متناه اولا يمكن، فمنع ذلك اكثر المعتزلة وكثير من الأشاعرة نظرا إلى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان فهو متناه لأن ما لايتناهى لا يكون قابلا لهما ومن جوز ذلك كالجبائي والباقلاني فلأنه ليس عدد أولى من عدد فوجب اللاتناهي وقد توقف المحققون في ذلك ([1]).

وقد كفّر الأشاعرة معمرا من المعتزلة لدعواه أن كلّ نوع من الأعراض الموجودة في الأجسام لا نهاية لعدده ([2]) لأن هذا الكلام يؤدي إلى القول بقدم الأعراض وفي ذلك إلحاد وعناد لقوله تعالى "وأحصَى كل شيء عددا "([3]).

هكذا أصرّ المتكلمون على أن يؤسسوا مذهبا في الأعراض له صداه وقد خالفوا بذلك الذريين اليونان الذين لم يتوسعوا في بحث هذه النقطة لأن الوجود الحقيقي عندهم لا يتصف به العرض خلافا للذرات والخلاء. وقد حاول بعض المفكرين ان يربط قول المتكلمين في هذا الباب بقول الذريين اليونان فقال: " ويمكن قسمتها (الأعراض) بصورة عامة إلى أعراض أولية وأخرى ثانوية، تبعا لضرورة اقترانها بالجسم او جواز اقترانها به، والقسم الأول من الأعراض الأوليّة هي "الأكوان" كالحركة والسكون والتركيب والوضع، ثم تتلوها أعراض اللون والحرارة والبرودة "([4]) والحقيقة ان هذا إسقاط يذكرنا بالكيفيات الأولية والثانوية عند الذريين اليونان كما صاغها المؤرخون للأفكار الفلسفية وهي (الشكل والحجم والثقل) وهذا لم يهتم به المتكلمون كما اهتموا بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق ليثبتوا المحرّك والجامع والمفرّق للذرات وهو الله.

حدوث الأعـــــراض

أكّد المتكلمون المسلمون كثيرا على فكرة حدوث الأعراض وبنوا عليها القول بحدوث الأجسام وبالتالي حدوث العالم وخالفوا من قال بقدم الجواهر وحدوث الأعراض واثبت حوادث لا نهاية لها وزعم ان الجواهر القديمة لم تزل محلا للحوادث، كما خالفوا من

---

1) الجرجاني، شرح المواف، 2 / 8 - 9

2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 137

3) الجن، (28)

4) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 295

ذهب إلى أن الجواهر كانت عارية عن الأعراض ثم حدثت فيها الأعراض فيما لا يزال، ومن ذهب من الدهرية إلى القول بقدم الأعراض([1]) "واتفقوا على حدوث الأعراض في الأجسام"([2]).

واستدل المتكلمون على حدوث الاعراض بأدلة عقلية تدور كلها تقريبا حول فكرة قبول الأعراض للانعدام والزوال، فقد جاء في شرح الأصول الخمسة ان الدليل على حدوث الأعراض " هو ما قد ثبت انه يجوز عليها العدم والبطلان، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان، وهذه الدلالة مبنية على أصلين: أحدهما ان الأعراض يجوز عليها العدم، والثاني ان القديم لا يجوز عليه العدم. اما الدليل على ان الاعراض يجوز عليها العدم فهو ما ثبت ان المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه وان المتحرك إذا سكن بطلت حركته، وفي ذلك ما نريده. وأما الدليل على ان القديم لا يجوز عليه العدم فهو ما قد ثبت أن القديم قديم لنفسه، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الاحوال"([3]).

نلاحظ في هذا الاستدلال اعتماد القاضي عبد الجبار على التفريع ومقارنة الضد بالضد في محاولة لإظهار الحجة وإقامة الدليل، فلإثبات الحادث لابد من مقارنته بموجود غير حادث، ولم يجد القاضي اظهرمن المقارنة بالله وهو غير حادث، وقد استطاع ان يبرهن على حدوث الأعراض بهذه الصفة وان يثبت ان القابل للعدم والبطلان والحاجة إلى المحرك والمُخرج من العدم إلى الوجود حادث، وهذه هي صفات الأعراض فهي لا تتحرك بنفسها ولا تجتمع في الجسم بنفسها لذلك فهي في حاجة إلى مُحدِث وهي بالتالي حادثة.

وقد تردد هذا الدليل الذي قدمه القاضي في كتب المعتزلة والشيعة ([4]) وأضاف ابن متويه دليلا آخر فقال: " وأحد ما يذكر في حدوث الأعراض حاجتها في وجودها إلى مَحالّ محدثة حتى لا توجد من دونها فيجب ان يكون العرض بالحدوث أحقّ "([5]) فالعرض يحتاج في وجوده إلى محلّ يحلّ فيه، وهذه المَحالّ محدثة لذلك استنتج ابن متويه ان الأعراض اولى بالحدوث من هذه المحال لأنها تحدث بعدها لا محالة.

---

1) انظر، الجويني، الشامل، ص 83

2) البغدادي، م. ن، ص 317

3) عبد الجبار بن احمد، شرح الأ صول الخمسة، ص 93 - 94

4) انظر، ابو رشيد النيسا بوري، ديوان الأصول، ص 169 ، وابن بابويه القمي، كتاب التوحيد، ص 303

5) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 282

ولم يخرج الأشاعرة في أدلتهم على حدوث الأعـراض عـما سـبق ان قـرره المعتزلـة يقـول الباقلاني: "والدليل على حدوث هذه الأعراض ما هي عليه من التنافي والتضاد، فلو كانت قديمـة كلها لكانت لم تزل موجودة ولا تزال كذلك، ولوَجَـبَ متـى كانـت الحركـة في الجسـم أن يكـون السكون فيه، وذلك يوجب كونه متحركا في حال سكونه وميتا في حـال حياتـه. وفي بطـلان ذلـك دليل على طروّ السكون بعد ان لم يكن، وبطلان الحركة عنـد مجـيء السـكون، والطـارىء بعـد عدمه، والمعدوم بعد وجوده محدث باتفاق لان القديم لا يحدث ولا يعدم ولا يبطل" ([1]).

وقريب من هذا ما ورد في لمع الأدلة ([2]) وفي الإرشاد للجويني ([3]) ولو انه توسـع اكـثر في الشامل ([4]) وعمد إلى هدم أصول القائلين بقـدم الأعـراض، وحـرصَ عـلى اثبـات اسـتحالة عـدم القديم، واستحالة قيام العـرض بنفسـه، وقيـام العـرض بـالعرض، لأنـه أيقـن ان اسـتحالة عـدم القديم وهو اللـه يقابله بالضرورة حدوث العرض الذي يجوز عليه العدم بماثبـت ان المجتمـع إذا افترق بطل اجتماعه وان المتحرك إذا سكن بطلت حركتـه، وفي ذلـك عدمـه خلافـا لله تعـالى القديم لنفسه الذي لا يجوز عليه العـدم لانـه متصـف بصـفة مـن صـفات الـنفس، ولا يجـوز خروجه عنها بحال. أما استحالة قيام العـرض بنفسـه فالغايـة منـه اثبـات احتيـاج الأعـراض إلى محال، وفي احتياجها إلى محالّ محدثة هي الأجسام دليل عـلى حـدوثها كـما أشـار ابـن متويـه، وهذا هو السبب الذي دفـع بالأشـاعرة إلى تكفـير بعـض المعتزلـة البصريـين القـائلين بحـدوث أعراض لا في محلّ مثل إرادة اللـه وفناء الأجسام. كما اكفروا ابا الهذيل في قوله ان قـول اللـــه عز وجلّ للشيء كن: عرض حادث لا في محل ([5]) لأن هذا الذي ذهب إليه أبو الهذيل من شأنه ان يهدم القول بحدوث الأعراض إذ من أهمّ ما استدل به المتكلمون على حدوث الأعـراض هـو احتياجها إلى المحل المحدث.

هكذا اثبت المتكلمون حدوث الأعـراض خلافـا للـذريين اليونـان الـذين لم يهتمـوا بهـذه المسألة، فأهملها ديمقريطس ونظنه يقول بقدم الأعراض نظـرا لكـون الـذرات مرتبطـة بالشـكل

---

1) الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق ، محمد زاهد الكوثري، مكتـب نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة 1369 / 1950 ،ص 15

2) الجويني، لمع الأدلة، ص 176

3) الجويني، الإرشاد، ص 22. وانظر كذلك، البغدادي، أصول الدين، ص 55 ، والفرق بين الفرق ص 317

4) الجويني، الشامل، ص 83

5) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 317

والحجم وهذه هي الأعراض الأولية التي لا تخلو منها وبما ان الذرات قديمة فمن الأكيد ان صفاتها قديمة مثلها وهذا ما أشار إليه ابيقور بقوله عند حديثه عن ملازمة الأعراض للأجسام: "الجسم، كما قلت، يحصل على طبيعته الثابتة من كل تلك الخاصيات (الصور والألوان والأحجام والأثقال...) التي تكون كل واحدة منها موضوع إدراك خاص، إلا ان الجسم يدرك معها في نفسى الوقت، إذ هي لا تنفصل عنه أبدا " ([1]).

فلما كان الجسم مركبا من ذرات، والذرات قديمة بصريح عبارة أبيقور فالأعراض بالتالي قديمة. كما اننا نجد عبارة صريحة أخرى فيها مخالفة واضحة للمتكلمين وهي القول بقدم الحركة ،والحركة عرض عند التكلمين، والنص الذي يصرح فيه ابيقور بقدم الحركة هو التالي: " تتحرك الذرات منذ الأزل بدون انقطاع، وانه لا توجد بداية لهذه الحركات، إذ الذرات قديمة والخلاء قديم "([2]).

وهذا من اهم ما يفرّق بين المتكلمين والذريين اليونان، فالمتكلمون جعلوا الحركة عرضا وهي ضمن الأكوان التي لا يخلو منها الجسم وهي أحد أهمّ أدلة المتكلمين على الحدوث حتى ان ابا الهذيل كما رأينا لما سئل عن التدليل على حدوث العالم دون الحركة قال لمن سأله: مثلك مثل رجل قال لخصمه، احضر معي إلى القاضي ولا تحضر بينتك "([3]). فالحركة والسكون هما البينة التي تصلح للاستدلال على الحدوث: حدوث الأعراض فالأجسام فالعالم، إذ العالم أجسام وأعراض.

وقد بنى المتكلمون على هذا الأصل بعض الفروع أهمها خلق اللـه للأعراض ودلالة الأعراض على اللـه " فقال المسلمون كلهم أجمعون إلا معمّرا ان اللـه قادر على الأعراض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض، وقال معمر بالتعجيز لله وانه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، واما الأعراض فلا يجوز ان يوصف بالقدرة عليها وانه ماخلق حياة ولا موتا... ولا لونا ولا طعما ولاريحا، وذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها "([4]).

1) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 69 ، ص 185

2) ابيقور، م. ن، ف44، ص 177

3) الشريف المرتضى، الأمالي، 1 / 181

4) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 90 - 227

وهذا قول رفضه الأشاعرة وكفروا صاحبه وألزموه بعض الإلزامات التي تخرجه من الملة وتجعله من رؤوس الضلال والإلحاد ([1])، وقد سخر ابن حزم من هذا الرأي الذي ذهب إليه معمر وعقب عليه عند عرضه بقوله: "اعلموا ان هذا الفاسق قد أخرج نصف العالم عن خلق اللـه لانه ليس للعالم شيء إلا الجواهر الحاملة والأعراض المحمولة فقط، فالنصف الواحد عنده غير مخلوق لعنه اللـه " ([2]).

ومذهب معمر كما يورده الخياط " ان هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعا على معنى ان اللـه هو الملون للسماء والأعراض ولكل ذي لون، بأن فعل تلوينها "([3]) وهو قول كما نرى لا يخرج الرجل من الملة ولو ان الخياط نفسه لا يقبله بدليل تصدير قول معمر بقوله " كان يزعم ".

ولئن كفر الأشاعرة معمرا ولعنه ابن حزم وفسّقه فان أوليرى O'leary حمّل مذهب معمر ما لا يطيق حين قال: " ويصف لنا معمر بن عباد السلمي اللـه على انه خالق الجواهر لا الأعراض، اي انه خلق نوعا من المادة الكلية المشتركة بين كافة الأشياء الموجودة وإلى هذه المادة او الهيولى تضاف الأعراض التي ينتج بعضها عن القوة الكامنة في الهيولى المخلوقة وبعضها الآخر عن الإرادة الحرة من جانب المخلوقات "([4]) فهذا استنتاج فيه نوع من التعسّف على معمر الذي كان حسب الخياط يزعم ان اللـه هو الملوّن للسماء ولكلّ ذي لون.

ثم ان معمرا لا يقول حسب الخياط بإرادة حرة للمخلوقات وانما يقول بأنها تفعل هيئاتها طباعا، اي انها مطبوعة على نوع من الفعل لا تتعداه وليست مختارة وهذا خلط كبير من أوليرى ونظن انه لم يعتمد على هذا النص للخياط وانما اعتمد على ما اورده البغدادي في أصول الدين إذ قال:" وزعم المعروف منهم بمعمر ان الأعراض كلها من أفعال الأجسام إما بالاختيار وإما بالطباع"([5]).

وكما رفض المتكلمون هذا الراي لمعمر رفضوا كذلك رأي بشر بن المعتمر الذي زعم ان اللون والطعم والرائحة والإدراكات كلها من السمع والرؤية يجوز ان تحصل متولدة من فعل

1) انظر، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 319 والإسفراييني، التبصر في الدين، ص 45
2) ابن حزم، الفصل، 4 / 194
3) الخياط، الانتصار، ص 45
4) دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة، اسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982، ص 112
5) البغدادي، اصول الدين، ص 135

العبد إذا كانت أسبابها من فعله "([1]). وقد حاول ابن الراوندي تشويه بشر بتحريف هذا القول واتهامه بانه " كان يزعم ان الإنسان يقدر على فعل الألوان والطعوم والأراييح والحر والبرد... وجميع هيئات الأجسام "([2]). وقد أثر ابن الراوندي بقوله هذا في بعض المفكرين فأوردوا عن بشر كلاما لم يقله. فأورد ابن حزم مثلا ان بشرا " كان يقول ان الله تعالى لم يخلق قط لونا ولا طعما ولا رائحة... وان الناس يفعلون كل ذلك"([3]) وهذا خلط في حقّ بشر الذي تصدى الخياط للرد عنه فقال متهما ابن الراوندي: "وقد كذب وقال الباطل، ليس يقول بشر بما حكاه عنه من فعل هيئات الأجسام ما يستحيل عند بشر ان يقع من فعل غير الله، وانما زعم بشر ان ما كان من الألوان يقع بسبب من قِبَله فهو فعله، فأما ما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ليس له فعل فيه "([4]) وهو قولٌ أحسن الشهرستاني كما رأينا إيراده ضمن فكرة التولد الاعتزالية أي يجوز ان تحصل الألوان والطعوم والإدراكات حسب معمر متولدة من فعل العبد فيكون هو سببها المباشر، أما السبب الأساسي في هذه الأمور كلها فهو الله تعالى كما أكد على ذلك الخياط في معرض دفاعه عن بشر وهذا ماورد في كتب المعتزلة، يقول البلخي: "وكان ابو سهل بشر بن المعتمر يقول ان من الألوان والطعوم والأراييح ما هو فعل للعباد على التولد " ([5]).

وقد حاول الشهرستاني البحث عن أصل لهذا الرأي لبشر فوجده عند الفلاسفة الطبيعيين " إلا انهم لا يفرقون بين المتولد والمباشر بالقدرة وربما لا يثبتون القدرة على منهاج المتكلمين، وقوة الفعل وقوة الانفعال غير القدرة التي يثبتها المتكلم "([6]).

وفي الجملة فان المتكلمين أصرّوا على أن الله هو خالق الأعراض والأجسام ليؤكدوا فكرة الخلق والحدوث وبالتالي فكرة الخالق والمُحدِث. وهذه الأعراض التي خلقها الله دليل على إثبات وجوده عند المتكلمين والدليل على ذلك كما اورد القاضي عبد الجبار " ما قد ثبت ان تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وانما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما

1) الشهر ستاني، الملل والنحل، 1 / 64
2) الخياط، الانتصار، ص 52
3) ابن حزم، الفصل، 4 / 197
4) الخياط، م. ن، ص 52
5) أبو القاسم البلخي، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، تحقيق، فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس 1393 / 1974، ص 72
6) الشهرستاني، م. ن، 1 / 64

شاركها في الحدوث وجب ان يشاركها في الاحتياج إلى مُحدِث وفاعل " ([1]) وهكذا فان الأعـراض تحتاج إلى محدث وفاعل هو اللـه تعالى.

وقد رفض المتكلمون قول الهشامين (هشام بن الحكم وهشـام بـن عمـرو الفـوطي) ان الأعراض لا تصـلح للدلالـة عـلى اللــه بـدعوى ان الأدلـة عـلى اللــه لابـد ان يعـرف وجودهـا باضطرار والأعراض انما يعرف وجودها باستدلال ونظر لذلك فهي لا تصـلح للدلالـة عـلى اللــه خلافا للأجسام التي يعرف وجودها حسّا ومشاهدة وتصلح بحكم الشاهد على الغائب ان تـدل على اللـه، ولما كان اللـه حكيما فإنه من المطلوب أن تكون الأدلـة عليـه واضـحة كالأجسـام لا خفيـّة تحتاج إلى النظر والاستدلال كالأعراض، هذا ما أراد أن يقوله هشـام بـن الحكـم وهشـام بن عمرو الفوطي بدليل ما جاء في الملل والنحل ([2]) وبدليل ما اعتذر به الخيـاط عـن الفـوطي الذي كان مع قوله هذا يرى أنّ " الأجسام بألوانها وطعومها وأراييحها وتأليفها وافتراقهـا وحرّهـا وبردها... دلائل على اللـه انه خلقها ودبّرها "([3]).

فهو إذن لا يرفض إجماع المتكلمين وانما يرى بإيجاز ان "مـا يحتـاج إلى دليـل فـلا يكـون دليلا على اللـه "([4]) ونحن نرى أن الرجل أراد أن ييسّر على العامة التـي تعجـز عـن النظـر وان يدفع شبهة الوقوع في التسلسل والدوربالاحتكام إلى الحسّ الذي يشـترك فيـه الخاصـة والعامـة وهذا بالضبط ما اشار إليه البغدادي بقوله :" زعم الفوطي ان الدليل على اللـه تعالى يجـب ان يكون محسوسا والأجسام محسوسة فهي الأدلة على اللـه تعالى، وهي أعراض معلومـة بـدلائل نظرية فلو دلت على اللـه تعالى لاحتـاج كـل دليـل منهـا إلى دليـل سـواه لا إلى نهايـة "([5]) ولم يتابعـه مـن المعتزلـة غـير عبـاد بـن سـليمان الـذي كـان هـو الآخـر " لا يسـتدل عـلى البـارئ بالأعراض"([6]) ولم نجد له ما انفرد به عن معمر.

1) عبد الجبار بن احمد، شرح الأصول الخمسة، ص 94
2) الشهرستاني، م. ن، 1 / 72 ـ 185
3) الخياط، م. ن، ص 49
4) البلخي، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ص 71
5) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 148
6) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 188

احتياج العرض إلى المحـــــلّ:

أكّد المتكلمون على ضرورة قيام العرض بمحلّ خلافا للجوهر وأشاروا إلى هذا حين عرّفوا العرض كما رأينا وأكد أغلبهم على أنه يقوم بالمتحيّز (يعنون الجوهر الفرد والجسم)، ولكن ذهبت طوائف من المعتزلة إلى جواز وجود العرض لا في محلّ، وأبو الهذيل العلاف هو أول من أحدث القول بوجود أعراض لا في محالّ. يقول الشهرستاني متحدثا عنه: " أثبت إرادات لامحلّ لها يكون الباري تعالى مريدا بها،وهو أوّل من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخرون وقال في كلام الباري تعالى إن بعضه لا في محلّ وهو قوله " كن" وبعضه في محلّ كالأمر والنهي والخبر والاستخبار"([1]).

والمتأخرون الذين يشير إليهم الشهرستاني والذين أثبتوا على غرار أبي الهذيل أعراضا لا محلّ لها هما الجبائيان اللذان " أثبتا إرادات حادثة لا في محلّ يكون الباري تعالى بها موصوفا مريدا، وتعظيما لا في محلّ اذا اراد ان يعظم ذاته، وفناء لا في محل إذا اراد ان يفني العالم، وأخصّ أوصاف هذه الصفات يرجع إليه من حيث انه تعالى ايضا لا في محلّ، وإثبات موجودات هي أعراض أو في حكم الأعراض لا محلّ لها كاثبات موجودات هي جواهر أو في حكم الجواهر لا مكان لها "([2]) وقد بحث الشهرستاني عن أصل هذا القول فوجده " قريبا من مذهب الفلاسفة حيث اثبتوا عقلا هو جوهر لا في محلّ ولا في مكان، وكذلك النفس الكلية، والعقول المفارقة "([3]).

وهذه النفوس والعقول قد رفضها المتكلمون خوفا من الوقوع في الشرك واثبات الواسطة في الخلق لذلك رفضوا القول بوجود أعراض لا في محلّ حسب ما نفهم من استنتاج الشهرستاني. وقد رفض جمهور المعتزلة هذا القول أمّا الأشاعرة فانهم أجمعوا على ان " العرض لا يكون إلا في محلّ ([4])واعتبروا قول أبي الهذيل وغيره بوجود أعراض لا في محلّ فضيحة على حد تعبير البغدادي ([5]) والإسفراييني ([6]). وعلى هذا الأساس فإنّ العرض عند المتكلمين لا

1) الشهرستاني، م. ن، 1 / 51
2) م. ن، 1 / 80
3) م. ن، 1 / 80
4) انظر، الجويني، الشامل، ص 55 . والرازي، المحصل، ص 161 . والبغدادي، الفرق بين الفرق ص 317، والإيجي، المواقف، ص 00 1
5) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 108
6) الاسفراييني، التبصير في الدين، ص 42

يتحيّز بنفسه ويفتقر إلى محلّ يقوم به هو الجسم وهذه خاصية من أهمّ خصائص العرض في علم الكلام خلافا للفلاسفة الذين اثبتوا أعراضا أو جواهر لا في محلّ كما أشار الشهرستاني.

وقد رتب المتكلمون على هذا الأساس استحالة قيام العرض بمحلين ([1]) إلا ما كان من ابي هاشم فانه قال: " التأليف عرض واحد حالّ في محلين ووافق الأشاعرة على أنه يستحيل قيامه بأكثر من محلين "([2]) وأبي علي الجبائي الذي " رأى ان العرض الواحد يجوز أن يكون في محالّ كثيرة "([3]) وهو قول رفضه المتكلمون وأكدوا على بطلانه وهذا أمر ضروري عندهم ولا يحتاج إلى برهان كما ان الجسم لا يكون في مكانين.

وقد رأى المتكلمون انه لو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كلّ محلّ تعيّن وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخص واحد وإذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وهذا ليس استدلالا لان الحكم ضروري ولا يحتاج إلى استدلال وانما هو حجة لتأييد ما ذهبوا إليه ([4]).

ولئن استحال قيام العرض بمحلين فانه لا يصحّ عليه كذلك الانتقال من محلّ إلى محلّ لان الانتقال من صفات المتحيز ([5]) والعرض غير متحيز وانما هو حالّ في المتحيز ولا يمكنه ابدا ان يفارقه، وهذا قول لا يحتاج "إلى بيان فان العاقل لا يمكنه أن يتخيله فضلا عن أن يدّعيه"([6])، كما ان العرض يستحيل قيامه بالعرض عند المتكلمين ([7]) لان القائم بنفسه هو الجوهر المتحيز الشاغل للمكان والعرض ليس متحيّزا ولا قائما بنفسه وإنما هو قائم بغيره، كما ان الموضوع الذي يحمل المحمول يجب ان يكون ثابتا مدة ما، فاذا كان العرض لا يبقي زمانين عند أغلب المتكلمين فكيف يمكن ان يكون حاملا لغيره، وللمتكلمين أدلة كثيرة على عدم قيام العرض بالعرض منها:

---

1) انظر، الخياط، الانتصار، ص 64، والإيجي، المواقف، ص 103

2) الرازي، المحصل، ص 163

3) الاسفراييني، التبصير في الدين، ص 53

4) الجرجاني، شرح المواقف، 2 /32

5) انظر، ابن متويه، التذكرة، ص 272 ، والرازي، المحصل، ص 160، والإيجي، المواقف، ص 100

6) الرازي، المحصل، هامش، ص 160

7) انظر، ابن متويه، التذكرة، ص 274 ، والجويني، الشامل، ص 92 ، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص 317 ، والجرجاني، شرح المواقف، *2 / 200*

ـ ان العلم لو جاز أن يقوم به علم ليكون عالما بالعلم القائم به جاز أن يقوم به جهل إذ سبيل قيام أحدهما كسبيل قيام الثاني، وما يقبل العلم والجهل لا يخلو عن أحدهما... ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الأول، فينبغي ان لا يخلو عن علم او ضد ثم يتسلسل القول ويؤدي إلى اثبات حوادث لا نهاية لها (وهذا ما لا يقبله المتكلمون).

ـ ان الأكوان لا تخلو إما ان تكون حركة أو سكونا أو اجتماعا أو افتراقا، والحركة شَغْل مكان وتفريغ آخر، وانما يتحقق ذلك في الأجرام، والاجتماع تجاور الذاتين وتماسّهما، وانما يتقدر ذلك في جرمين أيضا، إذ ما لاجرم له لا ينتهي حده إلى حدّ غيره من غير تداخل، والمتجاوران هما الذاتان الشاغلتان لحيزين ليس بينهما حيّز، ولا يتحقق ذلك فيما لا شغل له، وكذلك القول في الافتراق والسكون اختصاص بجهة، فاستبان بذلك استحالة قيام الأكوان (وهي أعراض) بالأعراض.

ـ لوقام عرض بعرض لم يخلُ العرض الذي قدر محلا من أمرين: إما ان يكون قائما بنفسه وإما أن يكون قائما بالجوهر، ثم قام العرض الثاني به وهو قائم بالجوهر، فان قيل: إن العرض الذي قدر محلا قائم بالجوهر، والعرض الثاني قام بالذي قام بالجوهر،آل الخلاف إلى عبارة لا محصول لها، فإنه لا معنى لقيام العرض بالجوهر إلا ان يوجد بحيث وجود الجوهر، والعرض الثاني إذا وجد بحيث وجود العرض الأول، فقد وجد بحيث وجود الجوهر لا محالة، إذ أن الأول قائم بالجوهر لعدم قيامه بنفسه... وهكذا يسترسل الجويني في استعراض الأدلة لبيان استحالة قيام العرض بنفسه ([1]) وهي أدلة جديرة بالاهتمام إلا ان الفلاسفة لم ينفوا امكانية قيام العرض بالعرض واحتجوا "بان السرعة والبطء قائمان بالحركة، فانها توصف بهما دون الجسم"([2])، فالسرعة والبطء والحركة أعراض عند الفلاسفة وهي هنا قائمة ببعضها. ولم ينكر ابن حزم امكانية حمل بعض الأعراض للأعراض "كقولنا حُمرة مُشرقة وحُمرة كدِرة وعمل سيء وعمل صالح، وقوة شديدة وقوة دونها في الشدة، ومثل هذا كثير "([3]).

ولكن المتكلمين لم يقبلوا هذا الأمر وقدموا أدلتهم وحججهم بالقدر الذي يجعل استحالة قيام العرض بالعرض مذهبا لهم مخالفا لمذهب الفلاسفة ولم يكتفوا بأن يؤسّسوا لهم هذا المذهب الخاص وانما راحوا ينقضون مذهب الفلاسفة ويهدمونه. قال الإيجي في الردّ على

---

1) انظر بقية الأدلة، الجويني، الشامل، ص 92 وما بعد

2) الإيجي، المواقف، ص 101

3) ابن حزم، الفصل، 5 / 47

مذهب الفلاسفة الذى ذكر آنفا: " والجواب انه لا يصح لا على مذهبنا، فانهما (السرعة والبطء) ليسا عرضين، بل للسكنات المتخللة وقلتها وكثرتها. ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات أنواعا مختلفة بالحقيقة، وليس ثمة إلا الحركة المخصوصة. واما السرعة والبطء فمن الأمور النسبية، ولذلك فانها سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة بالنسبة إلى أخرى"([1]). والصراع بين المتكلمين والفلاسفة في هذه النقطة أوسع مما ذكرنا ولكن حسبنا اننا أثبتنا المطلوب وهو مذهب المتكلمين في استحالة قيام العرض بنفسه.

إدراك الأعـــــراض:

اتفق المتكلمون على أنّ الأعراض تدرك بالنظر والاستدلال ولكنهم اختلفوا في إدراكها إدراكا حسّيا فأثبته بعض المتكلمين وأنكره الآخر. قال أبو الهذيل العلاف: " الأجسام ترى، وكذلك الحركات والسكون والألوان... وإن الإنسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحرّكا، ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكنا برؤيته له ساكنا، وكذلك القول في الألوان والاجتماع والافتراق... وكل شيء إذا رأى الرائي الجسم عليه فرّق بينه وبين غيره إذا كان على غير تلك المنظرة، وفرّق بينه وبين غيره مما ليس على منظره، فهو راء لذلك الشيء. وكان يزعم ان الإنسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحركا او ساكنا، لأنه قد يفرق بين السّاكن والمتحرك بلمسه له ساكنا ومتحركا، كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكنا والآخر متحركا، وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الإنسان فرق بينه وبين غيره مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العرض. وكان يزعم أن الألوان لا تلمس لأن الإنسان لا يفرق بين الأسود والأبيض باللمس ([2]).

فأبو الهذيل العلاف يربط إدراك العرض بإدراك الجسم، فالرائي لجسم أحمر مثلا قد رأى عند العلاف جسما وعرضا هو اللون الأحمر، واللامس لجسم متحرك قد لمس عنده جسما وعرضا هو الحركة... وهكذا.

وهذا القول لأبي الهذيل يذكرنا بما كان يقوله ابيقور في هذا المجال بالذات: " ويتم إدراك هذه الخاصيات العرضية مع الإدراك المباشر للاجسام المقترنة بها، إلا أن ذلك لا يحصل إلا عند ظهور الأعراض التي ليست ملازمة للأجسام على الدوام "([3]) يعني ابيقور الألوان والطعوم والروائح... فهذه هي الأعراض التي لا تلازم الذرات عنده خلافا للحجم والشكل

---

1) الإيجي، م. ن، ص 100

2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 /49

3) ابيقور، رسالة إلى هيرود وت ف71، ص 186

والثقل، وهذا القيد لا نجده عند ابي الهذيل مما يجعلنا نجزم بأن الذرية الإسلامية وان شابهت الذرية اليونانية فهي مختلفة عنها في كثير من التفاصيل.

وقد وافق الجبائي أبا الهذيل في رؤية الأجسام والأعراض، ولكن خالفه في لمس الأعراض ([1])، وكان بعض أهل الكلام ينكر أن يكون الإنسان يلمس الحرارة والبرودة ويزعم انه يجدها لا بأن يلمسها. وقال النظام: الأعراض محال أن ترى، ولا يرى الرائي إلا الأجسام... وأنكر ان يرى أحد لونا أو حركة أو سكونا أو عرضا. .. وقال الصالحي ومن تبعه: الأجسام لا ترى، ولا يُرى إلا لون، والألوان أعراض... وهذا القول مخالف لما ذهب إليه النظام كما نرى وإليه ذهب معمر الذي قال: انما تدرك اعراض الجسم، فأما الجسم فلا يجوز أن يدرك ([2]).

هذا حاصل الخلاف بين المعتزلة الأوائل كما يورده لنا الأشعري، ولم نعثر للمتأخرين على شيء يذكر إلا ما كان من ابن متويه الذي عقد فصلا " في أنّ إدراك اللون ملازم لإدراك الجسم "([3]) وهو ما سبق أن أقرّه أبو الهذيل كما رأينا.

وقد اختلف الأشاعرة كاختلاف المعتزلة في هذا الباب، ونجد في أصول الدين للبغدادي ذكرا لبعض هذه الاختلافات وحاصلها كما نرى انقسام الأشاعرة إلى قسمين: قسم وهو الجمهور وقسم ثان يمثله عبد اللـه بن سعيد والقلانسي.

يورد البغدادي مذهب الجمهور كما يلي: " الحواس عند أصحابنا وأكثر العقلاء خمس يدرك بها العلوم الحسية، أولاها حاسة البصر ويدرك بها الأجسام والألوان وحسن التركيب في الصور، ويجوز عندنا إدراك كل موجود بها خلاف من قال من المعتزلة انه لا يدرك بها إلا الأجسام والألوان كما ذهب إليه ابو هاشم بن الجبائي، وخلاف قول الجبائي انه لا يدرك بها إلا الأجسام والألوان والأكوان،وخلاف قول من زعم من الفلاسفة ان البصر لا يدرك به شيء غير اللون. والحاسة الثانية حاسة السمع ويدرك بها الكلام والأصوات كلّها، والثالثة حاسّة الذوق ويدرك بها الطعوم، والرابعة حاسّة الشم ويدرك بها الروائح، والخامسة اللمس ويدرك بها الجسم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة"([4]).

---

1) الأشعري، م. ن، 2 / 50

2) م. ن، 2 / 50 ـ 51

3) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 248

4) البغدادي، أصول الدين، ص 9 ـ 10

وهذا العرض للبغدادي يفيدنا أن الأشاعرة يثبتون إدراك كل الموجودات عن طريق الرؤية بما في ذلك الأجسام والأعراض كلها وبما في ذلك الله لأنه موجود وهذا مخالف لمذهب المعتزلة. كما نستفيد من قول البغدادي ان السمع ندرك به الأصوات، والذوق الطعوم، والشم الروائح، واللمس الجسم والحرارة والبرودة... لكن البغدادي يورد في موضع آخر من كتابه قوله: " واختلف أصحابنا فيما يجوز كونه مرئيا، فقال ابو الحسن الأشعري، يجوز رؤية كل موجود وأحال رؤية المعدوم، وقال عبد الله بن سعيد والقلانسي بجواز رؤية ما هو قائم بنفسه ومنعًا من رؤية الأعراض "([1])، وقد رفض البغدادي هنا قول عبد الله بن سعيد والقلانسي وأكد على رؤية الأعراض بقوله: " ودليلنا على رؤية الأعراض التمييز بالبصر بين الأسود والأبيض وبين المجتمع والمفترق، وفي هذا دليل على إدراك الألوان والأكوان بالبصر"([2]) ودليل عنده على صحة مذهب ابي الحسن الأشعري وجمهور الأشاعرة.

ولكن البغدادي وافق في مجال آخر القلانسي وخالف الأشعري فقال: " واختلف اصحابنا فيما يصحّ كونه مسموعا، فقال ابو الحسن الأشعري كل موجود يجوز كونه مسموعا مرئيا، وقال القلانسي لا يسمع إلا ما كان كلاما أو صوتا وهو الصحيح، وقال عبد الله بن سعيد: المسموع هو التكلّم وماله صوت وبناه على أصل أن الأعراض لا تدرك بالحواس، والذي يصح عندنا في هذه المسألة قول القلانسي وعليه أكثر الأمة ([3]).

وهكذا نستطيع أن نخرج من إيراد هذه الاختلافات في هذه المسألة باستنتاجين هما:

- أنّ القابلية للإدراك الحسّى ليست خاصة بالأجسام عند جمهور المتكلمين إذ أن الأعراض محسوسة هي الأخرى، وكل جنس من الأعراض يدرك بحاسة من الحواس.

- أنّ البُعد الميتافيزيقي لمثل هذا القول واضح عند المتكلمين وخاصة الأشاعرة الذين أكدوا على أنه يمكن رؤية كل موجود لاثبات الرؤية لله خلافا للمعتزلة، وهو بُعد لا نجده بتاتا في الذرية اليونانية.

بقـــاء العرض زمانيـــــن

هل يبقى العرض زمانين ؟

طرح هذا الإشكال منذ وقت مبكر فقال أحمد بن علي الشطوي وابو القاسم البلخي ومحمد بن عبد الله بن مملك الأصبهاني إن الأعراض كلها لا تبقى وقتين. .. وإلى هذا ذهب

1) م. ن، ص 97
2) م. ن، ص 98
3) م. ن، ص 97

النظام وضرار والنجار ([1]) مع مخالفة هؤلاء الثلاثة للمعتزلة في حقيقة العرض كما رأينا. واتفق الأشاعرة على امتناع بقاء العرض ([2]) بل " ان هذا المذهب هو ومذهب الأشاعرة في العلية هما اللذان طبعا مذهب المتأخرين من متكلمي الأشاعرة بطابعه الخاص " كما يرى بينيس ([3]). و"أجازت الكرامية بقاء جميع الأعراض"([4])، وقال ابو الهذيل: " الأعراض منها ما يبقي ومنها ما لا يبقي "([5]).

هذا مجمل الخلاف بين المتكلمين في هذا الباب وقد صنفناه على هذا الشكل للتبسيط اذ نستطيع ان نقول بعد هذا العرض الإجمالي ان المتكلمين قد انقسموا إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية:

- الاتجاه الأول: يذهب الى أن الأعراض لا تبقى.
- الاتجاه الثاني: يرى أن الأعراض كلها باقية.
- الاتجاه الثالث: يرى أنّ بعضها يبقى وبعضا لا يبقى.

أما الاتجاه الأول فيمثله شقّ من المعتزلة وكلّ الأشاعرة عدا الرازى الذي جوّز بقاء الأعراض ([6]). والمعتزلة القائلون بعدم بقاء الأعراض قسمان: قسم أول يمثله الشطوي والبلخي والأصبهاني وقد "زعم (هؤلاء) ان الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة والعجز والموت والكلام والأصوات أعراض، وانها لا تبقى وقتين، وهم يثبتون الأعراض كلها، ويزعمون انها لا تبقى زمانين"([7]) وحجتهم فيما ذهبوا إليه " ان الباقي انما يكون باقيا بنفسه أو ببقاء فيه، فلا يجوز ان تكون باقية بأنفسها لأن هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها. ولا يجوز ان تبقى ببقاء يحدث فيها، لأنها لا تحتمل الأعراض "([8]).

والقسم الثاني من هؤلاء القائلين بعدم بقاء الأعراض من المعتزلة يمثله كل من النظام وضرار والنجار. ذهب النظام إلى انه " لاعرض إلا الحركات وانه لا يجوز ان تبقى "([9]). وقال

---

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 46 ـ 48
2)، البغدادي، أصول الدين، ص 51 - 230 . والجويني، الشامل، ص 55 . والرازي، المحصل، ص 162 . والإيجي، المواقف، ص 101 - 103
3) بينيس، مذهب الذرة، ص 25
4) البغدادي، أصول الدين، ص 50
5) الأشعري، م. ن، 2 / 47
6) الرازي، أصول الدين، ص 37
7) الأشعري، م. ن، 2 / 47
8) م. ن، 2 / 46
9) م. ن، 2 / 47

ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار :" إن الأعراض التي هي غير الأجسام يستحيل ان تبقى زمانين. وكان ضرار والحسين النجار يقولان: البقاء للجسم الذي هو أبعاض منها كذا ومنها كذا. وكان النجار ينكر بقاء الاستطاعة لانها ليست بداخلة في جملة الجسم ([1]). هذه هي آراء المعتزلة القائلين بعدم بقاء العرض زمانين.

أما الأشاعرة فانهم قد اتفقوا كما اشرنا عدا الرازي على ان العرض لا يبقى زمانين. وقد تمسك الشيخ ابو الحسن الأشعري بوجهين: الأول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض وإلا لزم قيام العرض بالعرض، وإذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض. الثاني: انه لو بقي العرض لامتنع زواله لانه لا يزول بنفسه لاستحالة أن ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا. ولا يزول بمؤثر وجودي كطريان ضد فإن وجوده مشروط بعدم ضدّ الآخر، ولا بمؤثر عدمي كزوال شرط فإنه الجوهر فيعود الكلام إليه ويلزم الدور. ولا يزول العرض عن المحلّ بفاعل مختار لأن الفاعل المختار لا بدّ له من أثر وجودي لأن العدم لا يكون أثرا له فيكون الفاعل المختار موجودا لا معدوما وهذا خلف ([2]) هذا ما استدل به الأشعرى على عدم بقاء العرض زمانين وهو تقريبا ما تكرر في كتب المتأخرين عنه ([3]) وهو قول حمل بينيس على تشبيه المتكلمين" بأصحاب المذهب الحقيقي من الفلاسفة القدماء، وهذا المذهب مما يميّز علم الكلام، فالمتكلمون قد اعتبروا أحوال الوجود من خلق وبقاء وفناء أعراضا موجودة في الخارج وأنها ليست صورا ذهنية فقط، كما اعتبر اصحاب المذهب الحقيقي ان الكليات حقائق موجودة في الخارج "([4]).

وقد قالت الإباضية إن العرض لا يبقي زمانين على غرار الأشاعرة غير انها فصلت في ذلك بين العرض الذي لا ينفك عنه الجسم كالألوان والطعوم والثقل والخفة والحرارة والبرودة والرطوبة والخشونة واللين، وبين ما ينفك عنه الجسم، فالعرض القارّ او الذي لا ينفك عنه الجسم يبقى زمانين. وأما غير القارّ فانه لا يبقى زمانين كالعلم والجهل ([5]). وهذا القول يقوم

---

1) م. ن، 2 / 48

2) الطوسي، شرح التجريد، ضمن شرح المواقف، *2 / 201*

3) انظر، البغدادي، أصول الدين، ص 51 - 52 . والإيجي، المواقف، ص 100 -ـ103

4) بينيس، مذهب الذرة، ص 25

5) عمار طالبي، آراء الخوارج الكلامية، ص 212

حسب ما نرى على ما جاء في الاتجاه الثالث حسب تصنيفنا، وهو الاتجاه الذي أسسه أبو الهذيل العلاف وتابعه في بعضه محمد بن شبيب والجبائي كما سنرى.

فقد ذهب ابو اهذيل إلى أن "الاعراض منها ما يبقى ومنها ما لايبقى، والحركات كلها لا تبقي، والسكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى، وزعم ان سكون أهل الجنة سكون باق وكذلك أكوانهم وحركاتهم منقطعة متقضية لها آخر، وكان يزعم أن الألوان تبقى وكذلك الطعوم والأراييح والحياة، والقدرة تبقى ببقاء لا في مكان. ويزعم ان البقاء هو قول الله عزّ وجلّ للشيء اِبْقَ، وكذلك في بقاء الجسم وفي بقاء كل ما يبقى من الأعراض، وكذلك كان يزعم أنّ الآلام تبقي وكذلك اللذات. .. وكان محمد بن شبيب يزعم أن الحركات لا تبقى وكذلك السكون لا يبقى، وكان محمد بن عبد الوهاب الجبائي يقول: الحركات كلها لا تبقى، والسكون على ضربين: سكون الجماد، وسكون الحيوان، فسكون الحيّ المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى، وسكون الموات يبقى. وكان يقول: إن الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة والصحة تبقى، ويقول ببقاء أعراض كثيرة... وكذلك يقول: إن الباقي من الأعراض يبقى لا ببقاء "([1]).

أوردنا هذا النصّ على طوله لأهميته، فهو يجعل مذهب أبي الهذيل العلاف بين مذهبين: الأول المذهب الذى أحال بقاء الأعراض بحجة انها لا تكون باقية بأنفسها لان هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها (وهذا تناقض) ولا يجوز ان تبقي ببقاء يحدث فيها لانها لا تحتمل الأعراض والبقاء عرض وهذا ما ذهب إليه الشطوي والبلخي والاصبهاني. والثاني: ما ذهب إليه محمد بن عبد الوهاب الجبائي وهو ان الباقي من الأعراض يبقى لا ببقاء...

قلنا إن مذهب العلاف جاء بين المذهبين ليقول ان البقاء وان كان عرضا لا يحتاج إلى مكان فزعم ان البقاء هو قول الله للشيء ابقَ، واما الأعراض الباقية كالألوان والطعوم والروائح... فانها تبقى ببقاء لا في مكان. هكذا تجاوز ابو الهذيل صعوبة قيام العرض بالعرض، ولكن هذا المذهب أثار صعوبات أخرى عرّضت أبا الهذيل لانتقادات عديدة منها ما وجه له من نقد لقوله بحدوث أعراض لا في محلّ.

بقي بعد هذا ان نشير إلى الاتجاه الثاني الذي ذهب أصحابه إلى أن الأعراض باقية وهو قول ذهب إليه جمهور المعتزلة ([2]) والكرّامية ([3]). كما نجد في كتاب اللآلي المنتظمة للمرعشي

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 47

2) الجرجاني، شرح المواقف، 2 / 24

3) البغدادي، أصول الدين، ص 50

النجفي ([1]) رفضا لمذهب الأشاعرة يعبر عنه بقوله: " ذهبت الأشاعرة إلى أن الأعراض غير باقية... وهذا مكابرة للحسّ وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه، فانه لا حكم أجلى عند العقل من أنّ اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها وانه لم يعدم ولم يتغير، وأيّ حكم أجلى عند العقل من هذا وأظهر منه "([2]). ويورد المرعشي جملة من المحالات التي تترتب على القول بعدم بقاء العرض وقد تصدى الفضل بن روزبهان ([3]) للردّ على مقالة المرعشي وإثبات مذهب الأشاعرة ولولا خشية الإطالة والخروج عن المطلوب لأوردنا هذه المحالات والردود عليها ولكننا نكتفي بما يغني في هذا المجال ونترك للقارىء إمكانية الرجوع والاستفادة من الأصل.

وهذا القول الذي ذهب إليه المرعشي نجد شبيها له عند ابن حزم الذي نعت الأشاعرة بالجهل والحمق والكذب والسخف والمكابرة وقال انه لم يجد لهم حجة في هذا أصلا أكثر من أن بعضهم قال: لوبقي وقتين لشغل مكانا، وهذه حجة - حسب ابن حزم - فقيرة إلى حجة ودعوى كاذبة نصر بها دعرة كاذبة ولا عجب أكثر من هذا ([4]).

ونحن وان أوردنا هذا الخلاف حول بقاء الأعراض وعدم بقائها ثم جعلنا القول بعدم بقاء الأعراض زمانين خاصية من خصائص الأعراض فلأننا نميل إلى إقرار ما ثبت من هذه الاختلافات وهو مذهب الجمهور من أهل السنة الذى استقر في النهاية بعد الخلافات العديدة التي دارت رحاها بين المعتزلة وأهل السنة بوجه خاص لأننا نعتبر أن المعتزلة هي أصل جل الآراء تقريبا التي ظهرت في علم الكلام وليس من الضروري ان تكون هي التي قررت هذه الآراء ولكن هي التي وجهت طبيعة المواضيع الكلامية.

---

1) هو سيف الشيعة المحدث الفقيه الأصولي المتكلم الأديب الشاعر الزاهد السيد نور الله ضياء الدين ابو المجد المشتهر بالأمير سيد ابن العلامة محمد شريف الحسيني المرعشي التستري الشهيد، ولد في بلدة تستر من خوزستان سنة 956 هـ وبها نشأ وتربى وتوفي سنة 1019 هـ. انظر، إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل، 1 / 82

2) المرعشي، إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل، المطبعة الإسلامية، طهران 1376 هـ 1 / 257

3) هو المولى فضل الله بن روزبهان بن فضل الله الخنجي الشيرازي الأصفهاني ثم القاساني، كان من أعظم علماء الشافعية في عصره، حكيما عارفا صوفيا محدثا شاعرا أديبا أشهر تأليفه الردّ على نهج الحق، فرغ منه سنة 909 هـ. انظر إحقاق الحق، 1 / 74

4) ابن حزم، الفصل، 5 / 106 ـ 107

الفصل الثالـث

حقيقـة الجسـم

الدلالة اللغويـــة

جاء في لسان العـرب ([1]) أن الجســم هـو جماعـة البـدن أو الأعضـاء مـن النـاس والإبـل والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق... والجُسْــمان: جماعة الجسم، والجُســمان جســم الرجل، ويقال إنه لنحيف الجُسمان، وجُسمان الرجل وجُثمانه واحد، ورجـل جُسـماني وجُـثماني إذا كان ضخم الجثة... وقد ذهب أبو زيد إلى أن الجســم هـو الجسـد. .. وقـد جَسُـم الشيء أي عظم، فهو جَسيم وجُسام بالضمّ، والجِسام بالكسر جمع جَسيم، وجَسُم الرجـل وغـيره يجســم جسامة، فهو جسيم والأنثى من كل ذلك بالهاء، وأنشد شاهدا على جُسام:

أنعتُ عَيـْرًا سَهـُوقا جُسَامـًا

ويرى أبـو عبيـد أن معنـى: تجسـمت فلانـا مـن بـين القـوم أي اخترتـه، كأنـك قصـدت جسمه... وتجسّمْها ناقة من الإبل فانحرْها أي اخترْها، وأنشد:

تَجَسّمَهُ من بينهنّ بِمُرهفٍ لهُ جالِبٌ فوق الرِّصاف عليلُ ([2])

أما ابن السكيت، فيذهب إلى أنّ: تجسمت الأمر أي ركبت أجسمه وجسيمه ومعظمه... والجُسُم: الأمور العظام، والأجسم الأضخم. قال عامر بن الطفيل:

لقد علم الحيّ من عامر بأنّ لنا الذروة الأجسما

نستنتج من هذه التعريفات جملة من الاستنتاجات أهمها:

- أنّ ابن منظور لا يفرّق بين جسم وغيره، فكل الأشياء المادية التي تشغل حيـّزا وتكـون عظيمة تسمى أجساما.

- أنّ أبا زيد يحصر معنى الجسم في الجسد، وهو قول يشاركه فيه غـيره مـن اللغـويين. فقد ذكر ابن تيمية " ان الجسم عند أهل اللغـة هـو البـدن، أو البـدن ونحـوه مـما هـو غلـيظ كثيـف، هكـذا نقلـه غـير واحـد مـن أهـل اللغـة ومنـه قولـه تعـالى: "وإذا رأيتـَهم تـُعجبك أجْسَامُهم"([3])،وقوله:"وزادَهُ بَسْطة في العلم والجسم ([4])"([5]).

1) ابن منظور، لسان العرب، مادة جسم
2) المرهف، الفصل الرقيق، والجالب، الذي عليه كالجلبة من الدم
3) المنافقون، (4)
4) البقرة، (247)
5) ابن تيمية، منهاج السنة، 2 / 145

ولئن نسب ابن تيمية هذا القول إلى أهل اللغة ولم يسمّ أحدا منهم فانّ الذهبي يسمي البعض ممن يذهب إلى هذا القول، يقول: "الجسم في اللغة: الجسد كما ذكره الأصمعي وأبو زيد وغيرهما، وهو البدن"([1]) وعلى هذا فان الجسم والجسد والبدن تصبح كلمات مترادفة خلافا لابن منظور الذي يرى أن "الجسد هو جسم الإنسان، ولا يقال لغيره من الأجسام المغتذية، ولا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض، والجسد: البدن "([2]) أما الجسم فإنه يطلق على أجسام كل المخلوقات، الإنسان وغير الإنسان من الإبل والدواب والأنواع العظيمة الخلق.

ـ لما كان الجسم يشير إلى الأشياء العظيمة استعير هذا المعنى للتعبير عن كل أمر عظيم. فنقول أمر جسيم: أي خطير ذي بال لا يحتقر ولعلّ هذا ما دفع بالمتكلمين فيما بعد إلى الامتناع عن تسمية الجوهر الفرد جسما لحقارته وقلة مقداره خلافا للجسم الذي يجب أن يكون غليظا كثيفا.

وهكذا تتجلى خصائص الجسم في اللغة واضحة وهي العِظم والكثافة وهذا ما يعنيه أهل اللغة بقولهم :" هذا الثوب له جسم، أي غلظ وثخن ولا يسمى الهواء جسما، ولا النفَس الخارج من فم الإنسان ونحو ذلك (عندهم) جسما "([3]).

ولما كان هذا النص قد صيغ بعد ظهور المعاني الكلامية للجسم فاننا نرى بوضوح الأثر الكلامي فيه. فقول ابن تيمية ان الهواء والنفَس ليسا أجساما فيه ردّ واضح على من نفى الأعراض وقال بجسميتها كالنظام.

الجسم عند الفلاسفة

ليس غرضنا في هذا المجال تفصيل القول في مذاهب الفلاسفة في الجسم فهذا العمل قد يخرج بنا عن هدفنا المرسوم لهذا البحث لذلك سنحاول ـ اعتمادا على بعض النصوص - ان نبين ما اتفق عليه الفلاسفة والنظار في تعريفاتهم للجسم وما خالفوا فيه المتكلمين.

يورد فلوطرخس "Plutarch "(نحو 46 - 120 م) آراء الفلاسفة اليونان في الجسم فيقول: "الجسم هو ذو الثلاثة أبعاد التي هي الطول والعرض والعمق، وايضا الجسم هو عظيم ذو ثخن في ذاته، مدرك باللمس. وايضا الجسم هو ما ملأ مكانا "([4]).

1) الذهبي، المنتقى من منهاج الاعتدال في كلام أهل الرفض والاعتزال، تحقيق، محب الدين الخطيب، مكتبة دار البيان، دمشق، والمطبعة السلفية، القاهرة 1374، ص 104

2) ابن منظور، م. ن، مادة جسد

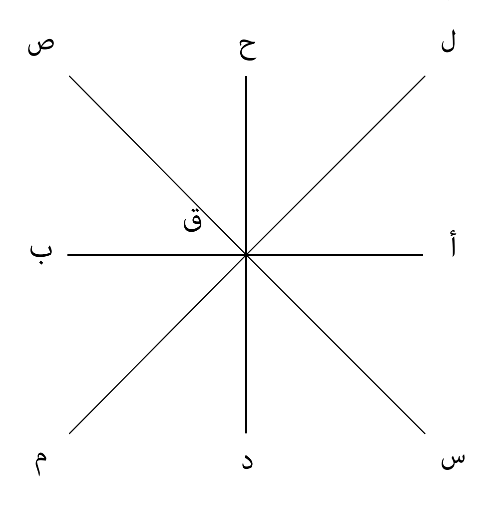
3) ابن تيمية، م. ن، 2 / 146

4) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 116

ويحدّ ابن سينا الجسم بقوله: " الجسم اسم مشترك يقال على معان: فيقال جسم لكل كمّ متصل محدود ممسوح فيه أبعاد ثلاثة بالقوة. ويقال جسم لصورة ما يمكن ان يفرض فيه أبعاد كيف شئت طولا وعرضا وعمقا ذات حدود متعينة. ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة، والفرق بين الكمّ وبين هذه الصورة ان الماء او الشمع كلما بدّل شكله تبدلت فيه الأبعاد المحدودة الممسوحة ولم يبق واحد منها بعينه واحدا فيه بالعدد وبقيت الصورة القابلة لهذه الأحوال وهي جسمية واحدة بالعدد من غير تبدّل ولا تغيّر. ولذلك إذا تكاثف وتخلخل ولم تستحل صورة الجسمية واستحالت أبعاده، فإذن فرق بين الصورة الجسمية التي هي من باب الكمّ وبين الصورة التي هي من باب الجوهر"([1]).

نستنتج من هذين التعريفين المعبرين عن موقف الفلاسفة من الجسم صفات معينة يجب ان تتوفر في الجسم وهي:

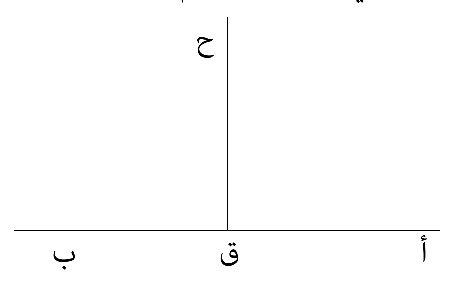
1 ـ القابلية للأبعاد الثلاثة، الطول والعرض والعمق، فكل جوهر يمكن ان يفرض فيه ثلاثة ابعاد او امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة جسم. وقد اشترط الفلاسفة حصول تقاطع الامتدادت على زوايا قائمة " لأن ذلك ان لم يشترط فكل جسم يمكن ان يفرض فيه امتدادات كثيرة متقاطعة، لا على زوايا قائمة مثل هذا ([2])



1) ابن سينا، الحدود، ص278

2) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص 144 ـ 145

ففي هذا الشكل خط أفقـي (أب) وخـط عمـودي (ح د) وخطـان جانبيـان هـما (ل م) و(ص س) تقاطعت كلها في النقطة (ق) فنشأت بذلك زوايا ثمانية كلها غير قائمة، وبـذلك يمكـن فرض امتدادات متقاطعة كثيرة، اما إذا فرضت الزوايا قائمة فإن الامتدادات لن تزيد على الثلاثـة وهي الطول والعرض والعمق وهي امتدادات الجسم، هكذا:



وعلى هذا الأساس "فكل ما يمكن ان يفرض بالوهم فيه ثلاث امتـدادات متقاطعـة عـلى زوايا قائمة فهو الجسم ولا يوجد شيء يقبل الانقسام طولا وعرضا وعمقا سوى الجسم.

وقد قيل ان الجسم قابل للأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق، ووقع فيه افتراض هـذه الأبعاد افتراضا " لان الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيـه بالفعـل كـما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه بالفعل كما في المكعب مـثلا فليست جسميته باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه لأنها قد تزول مع بقـاء الجسـمية الطبيعيـة بعينها، واكتفي بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الأبعاد بالفعـل... بـل مناطهـا مجرد امكان الفرض سواء فرض أو لم يفرض "([1]).

وهذا ما جعـل الفلاسـفة يرفضـون تعريـف المعتزلـة للجسـم بكونـه الطويـل العـريض العميق، لأن هذا التعريف يوجب له الطول والعرض والعمق بالفعل، في حين انـه لـيس جسـما باعتبار ما فيه من الطول والعرض والعمق بالفعل بل هو جسم " باعتبار قبوله للطول والعـرض والعمق بدليل انك لو اخذت شمعة فشكلتها بطول شبر، وعرض اصـبعين وسـمك اصبع واحـد فهي جسم، لا لما فيه من الطول والعرض والعمق، اذ لو جعلته مستديرا او على شـكل اخـر زال ذلك الامتداد المعيّن، وذلك الطول المعيّن، وحدث امتدادان آخران بدلا عنهما والصورة الجسـمية لم تتبدل أصلا " ([2]).

1) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مادة جسم

2) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص 146

2 ـ الصفة الثانية التي نستخلصها للجسم هي ماديته، فالجسم عند الفلاسفة شيء ثخين يدرك باللمس اي انه شيء مادي محسوس، شاغل للمكان وله مساحة وحدود، أي له ابعاد وهو بحسب تعبير التهانوي " جوهر ممتدّ في الجهات "([1]) خلافا " لذات العقل او ذات الباري تعالى فانه لا يمكنك ان تفرض فيهما بُعدا او امتدادا البتة "([2]) لان اللــه او العقل لا يخضعان للإدراك الحسّي ولا يقبلان الصورة المادية ولا يشغلان المكان... وطبيعتهما طبيعة روحية خالصة.

3 ـ الصفة الثالثة للجسم عند الفلاسفة هي في الحقيقة أثر أرسطي عبر عنه ابن سينا بقوله: "ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة " وقد ساد هذا الاتجاه الأرسطي طيلة العصور الوسطى ومازال صداه مترددا في الفلسفة إلى اليوم.

والنظرية الهيولومورفية ([3]) الأرسطية موقف رافض للفلسفات السابقة على أرسطو في المادة وتكوّن الأجسام الطبيعية، وقد استعاض بها ارسطو عن التفسير الإيلي والذري والأفلاطوني... "فافترض مادة أولية يمكن ان تدخل عليها صفات أو محمولات مختلفة، وأسماها الهيولى وقال انها ليست ماهية ولا شيئا مما يدخل في المقولات، وانما هي قوّة ندركها في ذاتها، وهي المبدأ الأول للتغيّر، ولكنها تنقصها الصورة فهي موضوع غير معيّن في نفسه، وهذا اللاتعيّن هو المبدا الثاني الذي يعمل التغير في إطاره، والصورة هي المبدأ الثالث، وهي تتحد بالمادة فيكون الكائن، والمادة والصورة متلازمان ومتكاملان "([4]).

وعلى هذا الأساس لا يمكن تصوّر شيء مادي لا في صورة ،كما لا يمكن افتراض صورة مفارقة للمادة على غرار المثل الأفلاطونية عدا اللــه والعقول المحركة... فكل جسم طبيعي يتكوّن من هيولى وصورة متلازمين، كما أنّ ارسطو أثبت التغير ورأى انه يحصل بكيفيات مختلفة " تغير من اللاوجود إلى الوجود ويسمّى كوْنا، ومن الوجود إلى اللاوجود ويسمّى فسادا، ومن الوجود إلى الوجود... ويسمى حركة "([5]). وهكذا تنتفي مع الفلاسفة المتابعين لهذا المذهب الأرسطي فكرة خلق الجسم أو حدوثه أو تعهده بالعناية الإلهية خلافا للمتكلمين.

---

1) التها نوي، م. ن، مادة جسم

2) الغزالي، م. ن، ص 144

3) الهيولومورفية " Hylémorphisme "، مصطلح مؤلف من لفظين (هيولو) وهو الهيولى و(مورفه) وهي الصورة، وهي نظرية أرسطية - مدرسية تفسر تكوّن الاجسام بمبدأين أساسين متكاملين هما المادة والصورة.

4) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيد ون، بيروت، ومكتبة مدبولي، القاهرة (د. ت) مادة ارسطو

5) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 133

أخيرا يجب ان نشير في هذه البسطة الموجزة لتعريف الفلاسفة للجسم إلى بعض تقسيماتهم له. فهم يقسمون الجسم إلى طبيعي وهو ما سبق تعريفه وهو " المتمكّن الممانع المقاوم، والقائم بالفعل في وقته ذلك كهذا الحائط وهذا الجبل وذلك الإنسان. وتعليمي وهو المتوهّم الذي يقام في الوهم، ويُتصور تصورا فقط "([1]) وهو كمّ قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة "وسمي كذلك - أي جسما تعليميا- إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية "([2])

فالفلاسفة لا يقتصرون في بحثهم إذن علي الجسم الطبيعي المحسوس المشاهد الذي يصلح دلالة على وجود الله كما هو الحال عند المتكلمين وانما يبحثون في نوع آخر من الأجسام وهو الجسم التعليمي الذي هو عبارة عن الشكل الذي تتشكل فيه الأجسام الطبيعية كما يخبرنا التهانوي بقوله: "الفرق بين الطبيعي والتعليمي ظاهر، فان الشمعة الواحدة مثلا يمكن تشكيلها بأشكال مختلفة تختلف مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمي، واما الجسم الطبيعي ففي جميع الأشكال أمر واحد "([3]).

وهذا الأمر لا نجده عند المتكلمين الذين يقصرون حديثهم على الجسم الطبيعي الذي يتركب من جواهر فردة والذي لا يختلف بعضه عن بعض إلا باختلاف الأعراض لان الجواهر الفردة متماثلة كما سبق أن رأينا، لكن الفلاسفة "يقسّمون الجسم الطبيعي تارة إلى مركب يتألف من أجسام مختلفة الحقائق كالحيوان، وإلى بسيط وهو ما لا يتألف منها كالماء، والمركب إلى تام وغير تام، والبسيط إلى فلكي وعنصري وتارة إلى مؤلف يتركب من الاجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير المركب من القطع الخشبية المتشابهة في الماهية وإلى مفرد لا يتركب منها.. "([4])

الجسم عند المتكلمين

خالف المتكلمون الفلاسفة في معنى الجسم ورفضوا ان يكون الجسم مركبا من هيولى وصورة ورأوا ان الجسم هو " المركب من أجزاء متناهية "([5]) ولكنهم اختلفوا فيما بينهم بعض الاختلافات التي يجب ان نقف عندها ونبينها.

---

1) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 83

2) التها نوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مادة جسم

3) م. ن، مادة جسم

4) م. ن، مادة جسم

5) الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص 505

الجسم عند جمهور المعتزلـة

اختلاف المعتزلة في الجسم لم يمنع اتفاق أغلبهم على انه الطويل العريض العميق، وهذا ما عبر عنه أبو رشيد النيسـابوري بقولـه: " قولنـا جسـم معنـاه انـه طويـل عـريض عميـق "([1]) ونحسب الإيجي قد اطلع على هـذا الكـلام حـين الـف مواقفـه وأورد فيـه مـذهب المعتزلـة في الجسم كما يلي: " قالت المعتزلة: هو الطويل العريض العميق... ثم اختلفت المعتزلة في أقل مـا يتركب منه الجسم، فقال النظام: لا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية... وقال الجبائي: مـن ثمانيـة أجزاء بأن يوضع جزءان فيحصل الطول، وجزءان عـلى جنبيـه فيحصـل العـرض، وأربعـة فوقهـا فيحصل العمق، وقال العلاف: من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة "([2]).

هذا عرض المذهب بإيجاز وقـد أورد الأشـعري اختلافـات المعتزلـة بتفصـيل في مقالاتـه ولكن دون تبوب ولا تنظيم. ويمكن تصنيف هذه الاختلافات إلى ثلاثة اتجاهات رئيسـية يتفـق حولها أغلب المعتزلة عدا البعض كما سنرى أمثال النظام وضرار...

1 - اتجاه اوّل يركز في تعريف الجسم على الطول والعرض والعمق وقد ذهـب إلى هـذا العلاف ومعمر وهشام الفوطي والنظام ولو انه يمثل اتجاها خاصا به. قال معمر: " الجسم هـو الطويل العريض العميق"([3]) ونفس هذه الألفاظ نجدها في تعريف النظـام للجسـم ([4]). ولكـن هذا التعبير لا نجده عند العلاف ولو ان الأشعري يلمح في بعض نصوصه إلى انه يقول به. يقـول الأشعري: " قال قائلون ليس كل جوهر جسما، والجوهر الواحد الذى لا ينقسم محال أن يكـون جسما، لان الجسم هو الطويل العريض العميق وليسى الجـوهر الواحـد كـذلك، وهـذا قـول أبي الهذيل ومعمر، وإلى هذا القول يذهب الجبائي "([5]) فالإشارة صريحة في هذا الـنصّ، وهـي تـدلّ دلالة واضحة على أنّ ابا الهذيل ومثله معمر والجبائي يرون ان الجسم يتميّـز عن الجوهر الفرد بطوله وعرضه وعمقه، ولما كان الجوهر الفرد " لاطول له ولا عرض ولا عمـق([6]) بحسـب تعبـير العلاف نفسه فإنه ليس جسما.

1) أبو رشيد النيسا بوري، ديوان الأصول، ص 233
2) الإيجي، المواقف، ص 185
3) الأشعري، مقالات الإسلامين، 2 / 6
4) م. ن، 2 / 6
5) م. ن، 2 / 5
6) م. ن، 2 / 14

أمّا ما أورده الأشعري من كون أبي الهذيل " ينكر أن يكون الجسم طويلا أو عريضا او عميقا مؤتلفا، ويقول: إنه يجتمع شيئان ليس كل واحد منهما طويلا، فيكون طويلا واحدا"([1]) فإنه يقصد به دفع شبهة محددة وهي وجود الطول والعرض والعمق في الجوهر الفرد، وهذا ما يفسر الجزء الثاني من هذا القول حيث يجتمع الجزءان وليس واحدا منهما طويلا فيحدث الطول باجتماعهما، وهو قول لا يستقيم وقد شنّع الخصوم على من قال من المتكلمين بان الأجسام ذات المساحة والعمق والعرض والطول تتكوّن من أجزاء ليس لها كمّ بوجه من الوجوه مما دفع بالمتكلمين المتأخرين إلى إثبات مساحة للجزء الذي لا يتجزأ. كما أن هذا القول لا يتماشى مع ما اثبتناه من نصوص وهو وارد مباشرة بعد قول الجبائي بان الجزء الذي لا يتجزأ لا يحلّه طول أو تأليف وهو منفرد، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من كون أبي الهذيل يرفض الطول والعرض والعمق للجزء لا للجسم بدليل ان المؤلف يكون عنده طويلا واحدا. كما ان العلاف يعرّف الجسم بقوله: " الجسم هو ماله يمين وشمال وظهر وبطن، وأعلى وأسفل"([2]).

فهذا الاستعمال لأبي الهذيل يؤدي معنى الطول والعرض والعمق، فعبارة اليمين والشمال تؤخذ على معنى الطول، والظهر والبطن على معنى العرض، والأعلى والأسفل على معنى العمق. وبهذا يتأكد لنا أنّ العلاف يأخذ بهذا المعنى في تعريفه للجسم بل إننا نرى أنه هو مصدر معمر والنظام فهما قد استوحيا ألفاظهما من معانيه. وقد اختلف هؤلاء في عدد الجواهر الفردة التي يمكن ان تكوّن الجسم وتكون كافية لإحداث الطول والعرض والعمق.

فأمّا النظام فإنه خالف سائر المعتزلة وقال إنّ "الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه"([3]). واما أبو الهذيل فإنه قال "وأقلّ ما يكون الجسم ستة أجزاء: أحدها يمين والآخر شمال، وأحدها ظهر والآخر بطن، وأحدها أعلى والآخر أسفل"([4]). وأبو الهذيل يجعل الجسم مركبا من ستة أجزاء تمشيا مع قاعدته في "أنّ الجزء يماسّ ستة أمثاله"([5]) اعتبارا لجهاته الستّ، فاذا حدث واجتمعت ستة أجزاء إلى بعضها متماسّة فذاك هو الجسم الذي يجوز عليه عندها اللون والطعم والرائحة والطول والعرض والعمق وسائر الأعراض.

1) م. ن، 2 / 15
2) م. ن، 2 / 5
3) م. ن، 2 / 6
4) م. ن، 2 / 5
5) م. ن، 2 / 14

أما معمّر فإنّ أقلّ الأجسام عنده ثمانية أجزاء "وزعم أنه إذا انضمّ جزء إلى جزء حدث طول، وأن العرض يكون بانضمام جزءين إليهما، وأن العمق يحدث بأن يطبق على أربعةِ أجزاء أربعة أجزاء، فتكون الثمانية الأجزاء جسما عريضا طويلا عميقا ([1]). وهو قول يتماشى مع تعريفه للجسم بأنه الطويل العريض العميق.

لكن الفوطي يخالف أبا الهذيل العلاف ومعمّر بن عباد ويرى " أنّ الجسم ستة وثلاثون جزءا لا يتجزأ، وذلك انه جعله ستة أركان، وجعل كل ركن منه ستة أجزاء، فالذي قال ابو الهذيل إنه جزء جعله هشام ركنا "([2]).

2 ـ أمّا الاتجاه الثاني فانه ركز في تعريف الجسم على التأليف والاجتماع ،قال عيسي الصوفي: " الجسم انما كان جسما للتأليف والاجتماع ([3]) وقال الإسكافي " معنى الجسم انه مؤتلف، وأقلّ الأجسام جزءان"([4]) فهؤلاء ومن تابَعهم يرون ان الجسم جسم لما فيه من التأليف ويختلفون في الجزء إذا جامع غيره هل يكون جسما ام لا. فذهب الصوفي إلى " أنّ الجزء الذي لا يتجزأ إذا جامع جزءا آخر لا يتجزأ فكل واحد منهما جسم في حال الاجتماع لأنه مؤتلف بالآخر، فاذا افترقا لم يكونا ولا واحد منهما جسما"([5]). أمّا الإسكافي ومن تابعه فانهم " يزعمون أنّ الجزءين إذا تألفا فليس كلّ واحد منهما جسما، ولكن الجسم هو الجزءان جميعا.... وزعموا أنّ قول القائل " يجوز ان يجتمع إليهما ثالث" خطأ محال، لأن كل واحد منهما مشغل لصاحبه، واذا أشغله لم يكن للآخر مكان، لأنه ان كان جزءان مكانهما واحد فقد ماسّ الشيء أكثر من قدره، ولو جاز ذلك جاز ان تكون الدنيا تدخل في قبضة ،فلهذا قال: لا يماسّ الشيء أكثر من قدره " وهذا قول ابي بشر صالح بن أبي صالح ومن وافقه"([6]).

وهو يتفق مع مذهب الأشاعرة في أقل أجزاء الجسم كما سنرى. ويجب ان نشير إلى أن التأليف هامّ في معنى الجسم عند المعتزلة عامة لأن الجسم عبارة عن تأليف واجتماع بين عدد من الأجزاء التي لا تتجزّأ وقع الخلاف حوله بين المعتزلة، وهذا هو معنى قول أبي الهذيل في الجزء انه " لا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئا من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء، فاذا اجتمعت فهي الجسم "([7]).

---

1) م. ن، 2 / 6
2) م. ن، 2 / 6
3) م. ن، 2 / 4
4) م. ن، 2 / 5
5) م. ن، 2 / 4
6) م. ن، 2 / 5
7) م. ن، 2 / 5

فلا بد لتكوين الجسم من اجتماع عدد معين من الأجزاء هي اثنان عند الإسكافي وأبي بشر صالح بن ابي صالح وستة عند أبي الهذيل وثمانية عند معمر وستة وثلاثون عند هشام بن عمرو الفوطي.

3 - وهناك اتجاه ثالث يركز في تعريف الجسم على احتماله للأعراض، قال الصالحي: "الجسم هو ما احتمل الأعراض كالحركات والسكون وما أشبه ذلك، فلا جسم إلا ما احتمل الأعراض، ولا ما يحتمل أن تحلّ الأعراض فيه إلا جسم، (وزعم) ان الجزء الذي لا يتجزأ جسم يحتمل الأعراض، وكذلك معنى الجوهر انه يحتمل الأعراض "([1]).

وقال عباد بن سليمان: " الجسم هو الجوهر والأعراض التي لا ينفك منها، وماكان قد ينفك منها من الأعراض فليس ذلك من الجسم، بل ذلك غير الجسم. وكان يقول: الجسم هو المكان، ويعتلّ في البارى تعالى أنه ليس بجسم بأنه لو كان جسما لكان مكانا، ويعتلّ أيضا بأنه لو كان جسما لكان له نصف"([2]). فهذان التعريفان يؤكدان على جملة من المعاني أهمها :

- التلازم بين الأجسام والأعراض

- قابلية الجسم للتجزئة والتنصيف

- استعمال الجسم والجوهر بمعنى واحد وهو استعمال غير متفق عليه كما أورد لنا الأشعري، فقد " قال قائلون ليس كل جوهر جسما. .. وهذا قول أبي الهذيل ومعمّر وإلى هذا القول يذهب الجبائي. وقال قائلون لا جوهر إلا جسم، وهذا قول الصالحي، وقال قائلون الجواهر على ضربين: جواهر مركبة، وجواهر بسيطة غير مركبة، فما ليس بمركب من الجواهر فليس بجسم، وما هو مركب منها فجسم "([3]).

والخلط بين الجوهر والجسم فيه تأثربالفلاسفة واستعارة لاصطلاحاتهم، فالصالحية مثلا أتباع صالح قبة يعرّفون الجسم بالألفاظ التي عرّف بها الفلاسفة الجوهر فيقولون: " الجسم هو القائم بنفسه"([4]) خلافا للعرض القائم بغيره، وهذا لا يقبله المتكلمون الذين أجمعوا على أن الجوهر هو الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد.

---

1) م. ن، 2 / 4

2) م. ن، 2 / 7

3) م. ن، 2 / 9

4) الإيجي، المواقف، ص 185

ونحن نجد في كليات أبي البقاء مقارنة هامة بين المصطلحين، يقول ابو البقـاء :" والجسـم والجوهر في اللغة بمعنى وان كان الجسم أخصّ من الجوهر اصطلاحا لأنه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف في أقل ما يتركب منه الجسم. .. والجوهر يصـدق بغـير المؤلـف وبـالمؤلف، والفلاسفة يطلقون الجسم على ماله مادة والجوهر على ما لامادة لـه، ويطلقـون الجـوهر ايضـا على كل متحيـّز فيكون أعم من الجسم على الوجه الثاني "([1]).

الجسم عند النظـــــام

رأينا أن النظام يوافق المعتزلة في أنّ الجسم هو الطويل العريض العميق ولكنـه يختلـف معهم اختلافا جوهريا في حقيقة الجسم نظرا لرفضه مـذهبهم المثبـت للجـوهر الفـرد ويسـلك مسلكا مخالفا. يعرّف النظام الجسـم فيقـول: " الجسـم هـو الطويـل العـريض العميـق ولـيس لأجزائه عدد يوقف عليه، وانه لا نصف إلا وله نصف، ولا جزء إلا وله جـزء " ويعلـق الأشـعري على مقالة النظام فيقول: " وكانت الفلاسفة تجعل حدّ الجسم انه العريض العميق "([2]).

وكان النظام " يزعم ان الطول هو الطويل، وان العرض هو العريض وكان يثبت الألـوان والطعوم والأرايـيح والأصـوات والآلام والحـرارة والـبرودة والرطوبـة واليبوسـة أجسـاما لطافـا، ويزعم ان حيـّز اللون هو حيـّز الطعم والرائحة، وان الأجسام اللطاف قد تحلّ في حيـز واحـد، وكان لا يثبت عرضًا إلا الحركة فقط "([3]).

نستطيع أن نميز مـن خـلال هـذين التعـريفين بـين نـوعين مـن الأجسـام عنـد النظـام، فالجسم المقصود في المقالة الثانية لـيس هـو نفـس الجسـم المقصـود في المقالـة الأولى، فالثـاني يتميز باللطافة في حين يتميز الأول بالثقل والكثافة. فالجسم عنـد النظـام إذن ضربـان: جسـم ثقيل وجسم لطيف، أما الجسم الثقيل او الكثيـف فهـو الجسـم الطبيعـي القابـل للتشـكل في طول وعرض وعمق. واما الجسم اللطيف فهوما اعتاد المتكلمون ان يطلقوا عليه اسم العـرض، ولكن النظام لا يثبت عرضا إلا الحركة لـذلك قـال ان الأصـوات والألـوان والطعـوم والأرايـيح... أجسام ولكنها متميزة بلطافتها وبامكانية حلولها عن طريق المداخلـة في حيـز واحـد كـاجتماع اللون مع الطعم والرائحة.

1) ابو البقاء، الكليات، مادة جسم
2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 6
3) م. ن، 2 / 38

وعلى هذا الأساس يتكون العالم عند النظام من أجسام أما الأعراض فانه لا يثبتها بل ينفيها ولا يثبت عرضا إلا الحركة، فما ليس بحركة فهو جسم. ثم ان الأعراض لم تسمّ اعراضا عند النظام " إلا لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها وأنكر ان يوجد عرض لا في مكان أو يحدث عرض لا في جسم" ([1]) ومن ثمّ فمحال أن تُرى الأعراض أو تُلمس برؤية الشيء المتحرّك أو لمسه كما ذهب إلى ذلك العلاف ([2]) إذ " لا عرض إلا الحركة ومحال ان يرى الإنسان إلا الألوان، والألوان أجسام، ولاجسم يراه الرائي إلا لون "([3]).

وأورد الشهرستاني ان الجواهر عند النظام "مؤلفة من أعراض اجتمعت "([4]) وهو ما دفع بالإيجي إلى القول "ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة"([5]). وهذا لم ينقله الأشعري ولا نرى ان النظام كان يقول به نظرا لنفيه للأعراض، ثم ان المعتزلة انفسهم لم يذكروه وحتي ابن متويه حين يرد على القائلين بهذا القول لا يذكر ضمنهم النظام وهو أولى بالذكر من غيره لو كان يقول به لشهرته. يقول ابن متويه: " ليس الجسم من أعراض مجتمعة على ما حكي عن ضرار وحفص وغيرهما "([6]) فضرار وحفص الفرد والنجار على ماورد في المقالات ([7]) هم الذين يقولون بهذا القول.

وقد انتبه الطوسي في شرح التجريد لهذا فقال: "والصواب مكان النظام ضرار"([8]) لان المعتزلة ذكروا ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك وهذه ليست أعراضا عند النظام وانما هي اجسام لطيفة إذا اجتمعت وتداخلت حصل الجسم الكثيف.

وقد أخذ النظام قوله بأن الألوان والطعوم والروائح.... أجسام عن هشام بن الحكم ([9]) إلا ان نفيه للأعراض واعتباره لها اجساما يذكرنا بمادية الرواقيين فقد كانوا يعتقدون " ان كل موجود فهو جسمي حتى العقل وفعله "([10]). فهل يمكن ان يكون هشام بن الحكم هو الذي تأثر بالمادية الرواقية التي تتماشى مع ميله للتشبيه والتجسيم ثم أثر بدوره في النظام ؟

---

1) م. ن، 2 / 57
2) م. ن، 2 / 49
3) م. ن، 2 / 50
4) الشهر ستاني، الملل والنحل ،1 / 56
5) الإيجي، المواقف، ص 185
6) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 49
7) الاشعري، مقالات الإسلامين، 2 / 16
8) الطوسي، شرح التجريد، ضمن شرح المواقف، 2 / 355
9) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 56 . والبغدادي، الفرق بن الفرق، ص 114
10) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 226

هذا غير مستبعد إذا عرفنا اتصال هشام بأبي شاكر الديصاني الذي يمكن ان يكون طريقا عرف منه هشام مذهب أهل الرواق، ثم ان الفلسفة اليونانية كانت منتشرة انذاك في كلّ من مصر وسوريا ووصلت حتى بغداد، ويمكن لهشام ان يطلع عليها. كل هذه الاحتمالات جائزة كما سبق أن ذكرنا ونزيدها احتمالا آخر وهو امكانية تأثر النظام في الجسم بالمذهب المادي الرواقي عن طريق مناظرته للثنوية. ولكن حتى ان صحّ هذا التأثر بالرواقيين فان هؤلاء قد أداهم إلى قولهم ـ ان كل شي جسم ـ مذهبهم الحسّي في المعرفة، " فكل معرفة عندهم هي معرفة حسية أو ترجع إلى الحسّ "([1]) اما النظام فانه كان فعلا صاحب نزعة حسية تنكر الأمور المجردة، "فالطول عنده هو الطويل والعرض هو العريض والخلق هو المخلوق والإرادة هي المراد والابتداء هو المبتدأ والإعادة هي المُعاد " ([2]) ولكنه أثبت مع ذلك معرفة نظرية ندرك بها اللـه والشريعة والحركة فقال: " المعلومات ضربان محسوس وغير محسوس، والمحسوس منها اجسام ولا يصحّ العلم بها إلا من جهة الحسّ... واما غير المحسوس فضربان قديم وأعراض وليس طريق العلم بهما الخبر وانما يعلمان بالقياس والنظر دون الحسّ والخبر"([3])

فالنظام إذن يثبت عالما لامحسوسا وهذا يتنافى مع مذهب الرواقيين المادي الذي لا يعترف بشيء لا محسوس، فكل حقيقة عندهم هي جسمانية ولا وجود إلا للجسم، وما لا جسم له فلا وجود له، وراوا ان النفس جسم وان اللـه بدوره جسم ([4]).

الجسم عند ضرار وحفص الفرد والنجار

" زعم ضرار وحفص الفرد والحسين النجار ان الأجزاء هي اللون والطعم والحرّ والبرد والخشونة واللين، وهذه الأشياء المجتمعة هي الجسم، وليس للأجزاء معنى غير هذه الأشياء، وانّ اقل ما يوجد من الأجزاء عشرة أجزاء، وهو أقل قليل الجسم، وإن هذه الأشياء متجاورة ألطف مجاورة، وأنكروا المداخلة "([5]).

هذا ما أثبته الأشعري وهو يدلّ بوضوح على ان ضرار وحفص الفرد والنجار متأثرون تأثرا بالغا بمذهب الجوهر الفرد الذي قال به المعتزلة ولكنهم يختلفون معهم في معنى الجزء او الجوهر الفرد ويرون ان الأجزاء ليست هي المقادير الدنيا للمادة وانما هي اللون والطعم والحرّ...أي هي ما اصطلح الناس على تسميته أعراضا. ومن ثم رأوا أنّ " ماهية الجسم مركبة

1) م. ن، ص 224
2) الأشعري، مقالات الإسلامين، 2 / 38 و52
3) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص125
4) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1959، ص 153
5) الأشعري، م. ن، 2 /16

من لون وطعم ورائحة وحرارة او برودة، ورطوبة أو يبوسة ([1]) أو " ان الجسم أعراض مجتمعة وهي الأعراض التي لا ينفك الجسم عنها كاللون والطعم والرائحة وسائر ما لا يخلو الجسم منه ومن ضده، فاما الذي يخلو الجسم منه ومن ضده كالعلم والجهل ونحوهما فليس شيء منها بعضا للجسم "([2]).

وقد رفض أغلب أهل الكلام من معتزلة وأشاعرة... هذا المذهب ورأوه مذهبا باطلا على حدّ تعبير الرازي ([3]) والإيجي والجرجاني ([4]) لان العرض لا يقوم بذاته سواء كان واحدا او متعددا ولأن الأمر المجتمع من أمور يمتنع قيامها بنفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاجا إلى أمر آخر يقوم به، " ثم ان الجوهر الفرد متحيّز بالاتفاق فلو كان مركبا من الأعراض فكل واحد من تلك الأعراض اما ان يكون متحيزا بالذات فهو جوهر فرد، ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا ولا يكون متحيزا بالذات، ومن المعلوم ان ضمّ ما لا يتحيز إلى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز ([5]) اي ان ضمّ العرض - غير المتحيز- إلى العرض - غير المتحيز- لا يمكن ان يُحدث الجسم المتصف بالتحيز وشغل المكان.

وقد عبر ابن حزم عن هذا بعبارة اخرى ووصف هذا القول بالفساد، قال ابن حزم: "واما قول ضرار ان الأجسام مركبة من الأعراض فقول فاسد جدا لان الأعراض.... لا طول لها ولا عرض ولا عمق ولا تقوم بنفسها، وصحّ ان الأجسام ذات أطوال وعروض وأعماق وقائمة بأنفسها، ومن المحال ان يجتمع ما لا طول له ولا عرض ولا عمق مع مثله فيتقوم منها ما له طول وعرض وعمق "([6]) اي يتقوم منها الجسم.

وهكذا يكون هذا المذهب في الجسم مرفوضا وغير مقبول من قبل المتكلمين وهو مذهب لم يستسغه أبيقور من قبل إذ رفض ان يكون الجسم مجرّد أعراض مجتمعة وقال: " لا بدّ من التسليم بان طبيعة الجسم الثابتة تقوم أساسا على هذه الخاصيات (الألوان والأحجام والأثقال...) غير ان الجسم ليس مجرّد تجميع لها " ([7]).

1) نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ط 2، دار الأضواء، بيروت 1405 / 1985، ص 189
2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 196
3) نصير الدين الطوسي، م.ن، ص 189
4) الإيجي، المواقف، ص 185 ، والجرجاني، شرح المواقف، 2 /355
5) الجرجاني، م. ن، 2 /356
6) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 68 - 69
7) ابيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 69 ، ص 185

الجسم عند الصالحية ([1]) والكرامية ([2]) وهشام بن الحكم ([3])

قال هشام بن الحكم: " معنى الجسم أنه موجود، وكان يقول إنما أريد بقولي جسم انه موجود، وانه شيء، وانه قائم بنفسه "([4]) وذهب الصالحية إلى أنّ الجسم هو " القائم بنفسه " وبعض الكرامية إلى أنه " الموجود "([5]) وبعضهم الآخر إلى أنه " القائم بذاته "([6]).

تتفق هذه التعريفات في جعل الجسم هو الموجود أو القائم بنفسه وزاد هشام الشيء، وعلى هذا فان الفاظ: الجسم والموجود والشيء والقائم بنفسه تصبح مترادفة عند هشام بن الحكم ولما جاء بعده الصالحية والكرامية اختار كلّ منهم ما أعجبه من تعريف هشام.

وهشام بن الحكم قد نفى الجوهر الفرد لذلك لا نجد في تعريفه للجسم ما يشير إلى تكوينه او تأليفه من جواهر فردة، كما نلاحظ ان هشاما نفى الأعراض بالمعنى الذي اصطلح عليه المتكلمون وجعلها أجساما وعنه أخذ النظام هذا القول كما رأينا، لذلك لم يسمّ ما يحلّ في الجسم من حركة وسكون أعراضا ولم يعتبر ذلك في تكوين الجسم، يقول الأشعري: "واختلف الناس في المعاني القائمة بالأجسام كالحركات والسكون وما أشبه ذلك: هل هي أعراض أو صفات ؟ فقال قائلون، نقول إنها صفات ولا نقول هي أعراض، ونقول هي معان، ولا نقول هي الأجسام ولا نقول غيرها، لأن التغاير يقع بين الأجسام، وهذا قول هشام بن الحكم "([7]).

كما نلاحظ أنّ هشام بن الحكم قد ارتقى بتفكيره عن المعتزلة إذ تخلص في تعريفه للجسم من البعد المادي والقابلية للتشكل في طول وعرض وعمق ورأى ان الجسم هو الشيء او هو الموجود او هو القائم بنفسه، فيكون كل شيء وكل موجود قائم بنفسه جسم وهذا

---

1) الصالحية، عرفها الشهرستاني بقوله، الصالحية هم اصحاب صالح بن عمر الصالحي ،والصالحي ومحمد بن شبيب، وابو شمر، وغيلان كلهم جمعوا بين القدر والإرجاء. الملل والنحل، 1/145 .

2) الكرامية، أصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام، وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشر فرقة. الشهرستاني، الملل والنحل، *1 / 108*

3) هشام بن الحكم الشيباني بالولاء، الكوفي، ابو محمد، متكلم مناظر، كان شيخ الامامية في وقته، صنف كتبا عديدة منها "الامامة" و"القدر" و" الدلالات على حدوث الأشياء" و" الرد على المعتزلة في طلحة والزبير" و" الردّ على الزنادقة " (ت نحو 190 هـ/ نحو 805 م) .الزركلي، الأعلام، 8 / 85 .

4) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 6

5) الإيجي، المواقف، ص 185

6) الشهرستاني، الملل والنحل، 109/1

7) الأشعري، م. ن، 2 / 56

مخالف لتقسيمات المتكلمين الذين صنفوا الموجود إلى قديم ومحدث، وصنفوا المحدث إلى جوهر وعرض، لكن عند هشام كل موجود هو جسم وهذا ما جعله يجعل معبوده " جسما ذا أبعاض، له قدر من الأقدار ولكن لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء "([1]).

وهو بهذا الكلام يصنف الأجسام صنفين، جسم مخلوق لله، وجسم خالق وهو الله ذاته وهو مخالف للاجسام او الأشياء المخلوقة لا يشبهها ولا تشبهه بحسب رواية الكعبي الواردة في الملل والنحل. ولكن ابن الراوندي يورد عنه خلاف ذلك قال الشهرستاني: "حكى ابن الراوندي عن هشام انه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابها ما، بوجه من الوجوه، ولولا ذلك لما دلت عليه" ([2]).

وقد تابع الكرامية هشاما و" أطلق أكثرهم لفظ الجسم على الله "([3]) وذلك اعتبارا إلى انه قائم بذاته وهذا تعريف الجسم عندهم. كما نلاحظ ان عبارة القائم بذاته أو القائم بنفسه هي العبارة التي عرّف بها الفلاسفة الجوهر، وعلى هذا يصبح الجسم والجوهر بالمعنى الفلسفي بمعنى واحد وهذا مخالف لاصطلاحات المتكلمين الذين تعارفوا على ان الجوهر هو الجوهر الفرد وان الجسم يتكون من تأليف هذه الجواهر واجتماعها.

وقد رفض المتكلمون هذا التعريف للجسم " لان هذه الأقوال لا تساعد عليها اللغة بل تخالفها، فانه يقال زيد أجسم من عمرو أي أكبر ضخامة وانبساط أبعاد وتأليف أجزاء، فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس في هذه الأقوال إنباء عن ذلك "([4]) وهذا ردّ معقول لأننا إذا عرفنا الجسم بأنه الموجود أو القائم بنفسه أو الشيء ثم أخذنا جسمين (أ) و(ب) مثلا وأردنا أن نقول إن (أ) أجسم من (ب) فاننا لا نؤدي بكلامنا أي معنى ولا يصبح للحجم معنى لأن هذه الألفاظ تهمل هذا البعد في الجسم وهو مخالف للواقع المادي المحسوس.

---

1) الشهوستاني، م. ن ،1 / 184

2) م. ن، 1 / 184

3) م. ن، 1 / 109

4) الجرجاني، شرح المواقف، 2 / 355

الجسم عند الروافــض ([1])

يصنف الأشعري الروافض في هذا الباب إلى ثلاث فرق:

- الفرقة الأولى منهم :" يزعمون ان الجسم هو الطويل العريض العميق، ولا يكون شـيئا موجودا إلا ما كان جسما طـويلا عريضـا عميقـا، وانكـروا الأعـراض، وزعمـوا ان معنـى الجسـم الطويل العريض العميق انه شيء موجود، وان البارئ لما كان شيئا موجودا كان جسـما([2]). ولـئن لم يعين الأشعري اسم هذه الفرقة فاننا لا نجد عناء في معرفته، فهذه الفرقـة هـي فرقـة هشـام بن الحكم والكلام الوارد في النص سبق ان وجدنا اغلبه عند هشام. ولما كنا هنـاك نتحـدث عـن هشام فقط فاننا رأينا ان نؤخر الحديث عن مذهب الهشامية، فتعريـف الجسـم انـه الموجـود هو تعريف هشام ،والقول بان اللـه جسم هو قول هشـام وكـذلك القـول بنفـي الأعـراض، ولا نجد شيئا زائدا هنا إلا اعتبار الجسم طويلا عريضـا عميقـا وهـو قـول لم يـذكره الأشـعري حـين تحدث عن مذهب هشام في الجسم ولو ان النظام الذي تأثر به في كثير من اقواله قد قـال بـه، ولكننا لا نرى مجرد قول النظام بان الجسم هو الطويل العريض العميق يصلح حجة عـلى قـول هشام به لذلك نرى ان هذا القول قد اضافه اتباعه.

- والفرقة الثانية منهم: " يزعمـون ان حقيقـة الجسـم أنـه مؤلـف مركـب مجتمـع وان البارئ عـز وجـل لمـا لم يكـن مؤتلفـا مجتمعـا لم يكـن جسـما "([3]). وهـذا قـول سـبق ان ردده الإسكافي وعيسى الصوفي من المعتزلة.

- والفرقة الثالثة منهم: " يزعمون ان حقيقة الجسم انه يحتمل الأعراض وان اقـل قليـل الجسم جزء لا يتجزأ، وان الباري لما لم يحتمل الأعراض لم يكن جسـما "([4]). وهـو نفسـه تقريبـا مذهب الصالحي من المعتزلة.

الجسم عند الجهم بن صفــوان ([5])

يجب أن نشير أوّلا إلى ان الجهم بن صفوان أسبق تاريخيا من المعتزلـة ولـئن لم نتحـدث عنه قبلهم فلأننا نراعي جانب الأهمية في طرق هذا الموضرع ليس غير.

---

1) الرافضة، قوم من الشيعة رفضوا زيدا بن على حين عرفوا أنه لا يتـبرأ مـن الشـيخين. انظـر، الشهرسـتاني ،الملل والنحل، 1 / 155

2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 1 / 131

3) م. ن، 1 / 131

4) م. ن، 1 / 131

5) الجهم بن صفوان السمرقندي وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ، وقتله مسـلم بـن أحـوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية، وافـق المعتزلـة في نفـي الصـفات الأزليـة وزاد علـيهم باشـياء ... الشـهر ستاني، الملل والنحل، 1 / 86

وجهم بن صفوان متكلم له أثر على المعتزلة في بعض المواضيع كنفي الصفات ونفي الرؤية وغير ذلك ولكننا لا نجد له مع الأسف تعريفا للجسم أو رأيا في المباحث الطبيعية إلا ان الأشعري يورد له نصّين هامين قد يعينانا على معرفة مفهوم الجسم عند الجهم.

أمّا النصّ الأول فقد جاء فيه: " حكى زرقان عن جهم بن صفوان انه كان يزعم ان الحركة جسم، ومحال ان تكون غير جسم، لان غير الجسم هو اللـه سبحانه، فلا يكون شيء يشبهه "([1])، وقريب من هذا ما اثبته ابن حزم إذ قال: " وذهبت طائفة إلى اثبات الحركة والسكون إلا انها قالت ان الحركات اجسام وهو قول هشام بن الحكم شيخ الإمامية وجهم ابن صفوان السمرقندى "([2]).

والنص الثاني الذي يورده الأشعري نقلا عن زرقان كذك هو قول الجهم: " ان القرآن جسم وهو فعل اللـه. . وكان يقول إن الحركات أجسام أيضا"([3]).

نستنتج من هذه النصوص ان الجهم يفرق في الموجودات بين نوعين: جسم ولاجسم، اما الأجسام فهي كل ما عدا اللـه من المخلوقات، واما غير الجسم فهو اللـه تعالى، وهو يحيل وجود شيء غير جسماني عدا اللـه لذلك يرى " ان الحركات اجسام ومحال ان تكون غير اجسام " وهو يذكرنا بقول هشام بن الحكم والنظام اللذين قالا بجسمية الأعراض، وهذا ما جعل ابن حزم يقرن بين هشام والجهم في قولهما بان الحركات اجسام مما يجعلنا نعتقد بأن الجهم ينفي سائر الأعراض لان تقسيمه للموجودات يقف عند وجود الجسم وغير الجسم ولا يثبت نوعا ثالثا من الموجودات على غرار هشام. اما النظام فإنه وإن كان ينفي الأعراض فهو يثبت عرضا منها على الأقل وهو الحركة التي يجعلها الجهم جسما.

ولا نجد مع ذلك حديثا عند الجهم عن تكوين الجسم او عن حقيقته ولعل ذلك عائد إلى انعدام البحث في المواضيع والمباحث الطبيعية في زمن الجهم مما يجعلنا نميل إلى القول بأن الجهم استعمل لفظة الجسم استعمالا لغويا بحتا خاليا من الأبعاد الفلسفية والكلامية للجسم.

الجسم عند الأشاعــرة

خالف أبو الحسن الأشعري المعتزلة في معنى الجسم فلم يذهب مذهبهم في انه الطويل العريض العميق ولم يشترط مثل العلاف ستة اجزاء في تكوين الجسم ولا ثمانية ولا ستة وثلاثين

---

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 37

2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 56 .

3) الأشعري، م. ن، 2 / 261

وانما راى انه يكفي جزءين لتأليف جسم لأن الجسم عنده هو المؤلف والتأليف يحدث بجزءين وهذا ما ينقله ابن متويه في التذكرة إذ يقول: " ويجعل الأشعري الجسم ما هو المؤلف فيثبت ذلك في جزءين "([1]).

ومجرد قول الأشعري بأن الجسم يحصل من جوهرين فردين يبطل تعريف المعتزلة بانه الطويل العريض العميق، لان وجود جوهر إلى جانب جوهر لا يحدث العمق والعرض وانما غاية ما يحدثه هو الطول لذلك اشترط المعتزلة اكثر من جزءين ليحصل العرض والعمق.

وقد تابع الأشاعرة شيخهم فقال الباقلاني: " الجسم هو المؤلف، يدلّ على ذلك قولهم: رجل جسيم، وزيد أجسم من عمرو، إذا كثر ذهابه في الجهات، وليس يعنون بالمبالغة في قولهم: (أجسم) و(جسيم) إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف، لانهم لا يقولون (أجسم) فيمن كثرت علومه وقدره، وسائر تصرفه وصفاته غير الاجتماع، حتى إذا كثر الاجتماع فيه بتزايد أجزائه قيل: أجسم ورجل جسيم، فدلّ بذلك على أن قولهم " جسم " مفيد للتأليف "([2]).

فالتركيز واضح في هذا التعريف على معاني التأليف والاجتماع وان الجسم لا يحصل إلا باجتماع الجواهر الفردة، والجسامة تحصل بكثرة الأجزاء فكلما كان شيء أجسم من شيء كلما كان أكثر أجزاء منه.

والجسم عند الأشاعرة يتكون من جزءين إذ ان التأليف يحصل بجزءين، وهذا ما عبر عنه الأشعرى والباقلاني ورddه اللاحقون بعد ذلك، يقول الجويني: "الجسم في اصطلاح الموحدين المتألف، فاذا تألف جوهران كانا جسما "([3])، ونحن قد راينا ان هناك من المعتزلة من ذهب هذا المذهب ولكنه لم يكن مع ذلك مذهب الجمهور من المعتزلة خلافا للأشاعرة الذين اتفقوا حول هذا التعريف.

وقد قسم الأشاعرة الجوهر إلى قسمين متحيزين: متحيز لا يقبل القسمة أصلا وهو الجوهر الفرد ومتحيز يقبل القسمة ولو في جهة واحدة وهو الجسم، يقول الرازي: " المتحيز اما ان يكون قابلا للقسمة واما ان لا يكون، فالمتحيز الذى يكون قابلا للقسمة هو المسمى بالجسم، فعلى هذا الجسم ما يكون مؤلفا من جزءين فصاعدا... واما المتحيز الذي لا يكون منقسما فهو المسمى بالجوهر الفرد "([4]).

---

1) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 48

2) الباقلاني، التمهيد، ص 41

3) الجويني، الإرشاد، ص 17

4) الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 4

وينبّه الإيجي في المواقف والجرجاني في شرحه على ان الجسم عند الجمهور من الاشاعرة مجموع الجزءين المتألفين لا كلّ واحد منهما، ولكن عند القاضي (الباقلاني) واتباعه: الجسم هو كل واحد من الجزءين لان الجسم عند الأشاعرة هو الذي قام به التأليف، والتأليف عندهم عرض لا يقوم بجزءين لامتناع قيام العرض الواحد بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة، فهما جسمان لاجسم واحد، هكذا رأى القاضي. ومردّ النزاع بين القاضي وبقية الأشاعرة لا يعود كما توهم الآمدي إلى اللغة أي فيما إذا كان الجسم هو المؤلف في نفسه أي فيما بين أجزائه الداخلة فيه، او هو المؤلف مع غيره ،وانما يعود إلى أمر معنوي وهو: هل يوجد في الجسم أمر موجود غير الأجزاء التي هي الجواهر الفردة وهو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة أو لا يوجد ؟.

فذهب الجمهور من الأشاعرة إلى انه لا يوجد شيء غير الأجزاء فقالوا ان الجسم هو مجموع الجزءين، وذهب القاضي إلى انه يوجد في الجسم إلى جانب الأجزاء الاتصال والتأليف فحكم ان كل واحد من الاجزاء جسم، وهذا تعسف من القاضي على حد تعبير الجرجاني ([1]) لان الجوهر الفرد يصبح بذلك جسما بمجرد اتصاله بجوهر آخر وهذا غير مقبول عند الاشاعرة لانهم لا يثبتون غير وجود جوهر منفرد وجسم مؤلف.

وفي الحقيقة نرى ان الباقلاني قد تأثر بوضوح بعيسى الصوفي من المعتزلة الذي يرى " أن الجزء الذي لا يتجزأ إذا جامع جزءا آخر لا يتجزأ فكل واحد منهما جسم في حال الاجتماع لأنه مؤتلف بالآخر، فاذا افترقا لم يكونا ولا واحد منهما جسما "([2]). أما بقية الأشاعرة فانهم يرددون قول الإسكافي الذي يرى ان " معنى الجسم انه مؤتلف، وأقل الأجسام جزءان، ويزعم (هو وأتباعه) ان الجزءين إذا تألفا فليس كل واحد منهما جسما، ولكن الجسم هو الجزءان جميعا "([3]).

وعلى هذا الأساس لم يبتدع الأشاعرة في هذا الباب شيئا وانما بنوا مذهبهم في الجسم على أساس مذهب المعتزلة إذ انتقوا منه ما اعجبهم ورفضوا بقية الأقوال التي لم يستسيغوها ولم يقتنعوا بها.

1) الجرجاني، شرح المواقف، 2 / 347 ـ 348
2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 4
3) م. ن، 2 / 5

هذا ما اتفق عليه المتكلمون في تعريف الجسم، وهم يؤكدون على معنى التأليف أو التركيب او الاجتماع، اجتماع الجواهر الفردة لتكوين الجسم. فلا يمكن عندهم " ان يوجد جسم بوجه إلا مركبا من هذه الأجزاء المتماثلة تركيب مجاورة، حتى ان الكون عندهم هو الاجتماع، والفساد افتراق ولا يسمونه فسادا بل يقولون، الأكوان هي اجتماع وافتراق وحركة وسكون "([1]).

وهم يتفقون في هذا المعنى مع الذريين اليونان الذين يؤكدون بدورهم على التأليف والتركيب، تركيب الجسم من ذرات مجتمعة، حتى إذا ما افترقت هذه الذرات حصل الفساد، يقول ارسطو: "ويزعم ديمقريطس ولوكيبس ان جميع الأجسام مركبة في البداية من أجزاء لا تتجزأ أو ذرات "([2]) " وانها باجتماعها تسبب كون الأشياء، وبانحلالها تسبب فسادها "([3]) اما ابيقور فانه يقسم الأجسام إلى " أجسام مركبة وأخرى تتكون منها الأجسام المركبة "([4]) و"هذه المواد كلها نتيجة لاجتماع الذرات "([5]) وهذا ما جعل البار ريفو "Albert Rivaud " يستنتج ان كلّ شيء يتكون من أجزاء لا تتجزأ هي الذرات عند الذريين اليونان حتى الالهة والجنّ "([6]).

وهذا ما لم يقل به المتكلمون المسلمون رغم موافقتهم لهم في ان الأجسام هي حصيلة اجتماع للذرات، لكن طبيعة الإله عندهم مخالفة لطبيعة بقية الموجودات تماما كالجنّ، ولكن موسى بن ميمون فهم من قولهم بتماثل الجواهر الفردة ان كل الأجسام متماثلة وهي لا تختلف إلا بالأعراض يقول ابن ميمون: " حتى ان جسم السماء عندهم، بل جسم الملائكة بل جسم العرش على ما يتوهم وجسم اي حشرة شئت من حشرات الارض أو اي نبات شئت، الكل جوهر واحد وانما اختلفت بالأعراض لا غير ذلك، وجواهر الكل هي الجواهر الأفراد "([7]). ولكن في الحقيقة هذا إلزام من ابن ميمون ولا يمكن ان يكون تعبيرا عن رأي المتكلمين الذين كتبوا وناظروا كثيرا في تنزيه اللـه واثبات مخالفته للموجودات.

وللأعراض دخل في تكوين الجسم اذ لا يمكن تصور جسم خال من الأعراض لأن

1) ابن ميمون، دلالة الحائرين، 1 / 197
2) ارسطو، الكون والفساد، ك1 ب1 ف4
3) م. ن، ك1 ب8 ف5
4) ابيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 40، ص 176
5) Laerce .D, Les vies des plus illustres philosophes de l’antiquité,p.413
6) Rivaud.A, Les grands courants de la pensée antique,p.58
7) ابن ميمون، م. ن، *2 / 206*

الجسم جوهر وعرض ولا يمكن بحال ان يكون الجسم مجموعة أعراض مجتمعة، فهذا الأمر قد رفضه جمهور المتكلمين وإلى هذا ذهب ابيقور من قبل إذ قال: " لا بد من التسليم بأن طبيعة الجسم الثابتة تقوم اساسا على هذه الخاصيات (الصور والألوان والأحجام...) غير ان الجسم ليس مجرد تجميع لها... فالجسم كما قلت يحصل على طبيعته الثابتة من كل تلك الخاصيات التي تكون كل واحدة منها موضوع إدراك خاص، إلا ان الجسم يدرك معها في نفس الوقت، إذ هي لا تنفصل عنه ابدا، كما ان المعنى الجملي للجسم هو المحدد لصفته كجسم"([1]).

ويجب ان نشير في هذا المجال الى ان المتكلمين وان وافقوا الذريين اليونان في ان الجسم هو المؤلف او هو المركب من الجواهر الفردة فانهم خالفوهم واختلفوا فيما بينهم في أقل الأجزاء التي يمكن ان تكوّن جسما لكن الذريين اليونان لم يولوا هذا المبحث عناية كبيرة اللهم إلا ما اشار إليه ابيقور بقوله: "لا ينبغي ان تعتقد في امكانية وجود عدد لا محدود من الذرات المتباينة الأحجام داخل الجسم المحدود"([2]).

ونظن انهم اقتنعوا بان الجسم محدود وهو يتكون من عدد محدود من الذرات ويختلف الجسم الكبير عن الجسم الصغير بكثرة الذرات المكونة له ولا داعي للخوض في عدد أجزاء الجسم ما دام التركيب يتطلب أكثر من ذرة وما دامت الأجسام مختلفة الحجم.

أخيرا يجب ان نشير إلى أن المتكلمين قد اثبتوا وجود المؤلِف بمجرد قولهم بالتأليف، فالجواهر الفردة لا تجتمع ولا تفترق لوحدها وانما هي في حاجة إلى مؤلفٍ ومفرّقٍ وهو الله وهذا مخالف لما سبق ان ذهب إليه الذريون اليونان الذين ذهب بعضهم إلى القول بالضرورة وبعضم إلى القول بالصدفة ورأوا " ان الذرات تتحرك منذ الأزل بدون انقطاع،فإما ان تتصادم فيبتعد بعضها عن بعض، أو أن تتحابك او تلتف بذرات قابلة للتحابك... وانه لا توجد بداية لهذه الحركات، إذ الذرات قديمة والخلاء قديم "([3]).وهكذا يقع نفي فكرة الخلق والخالق وإنشاء فلسفة آلية رفضها المتكلمون وحاربوها بشدة.

1)أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف69، ص 185

2) م. ن، ف56، ص 181

3) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت ف 44، ص177

الفصل الرابـــع

خصائص الاجسـام

التركيب

يُخَطِئ أبو رشيد أستاذه الكعبي بقوله :"ذكر شيخنا أبو القاسم في عيون المسائل ان المجتمع هو الأعراض إذا اجتمعت في محلّ واحد، وانه لا يقال في الجسم مجتمع إلا على طريق المجاز، ويراد به انه متجاور ومؤتلف، واعلم أنّ هذا خطأ "([1]) يعني ابو رشيد ان الجسم مجتمع من أجزاء لا تتجزأ على الحقيقة لا على المجاز، وقال الإيجي في المواقف: "كل جسم مركب"([2]). وأورد ابن ميمون في دلالة الحائرين مذهب المتكلمين كما يلي: " زعموا ان العالم بجملته أعني كل جسم فيه هو مؤلف من أجزاء صغيرة جدا لا تقبل التجزئة لدقتها ولا للجزء الواحد منها كمّ بوجه، فاذا اجتمع بعضها على بعض كان المجتمع ذا كمّ وهو جسم. .. ولا يمكن قالوا: ان يوجد جسم بوجه إلا مركبا من هذه الأجزاء المتماثلة تركيب مجاورة حتى ان الكون عندهم هو الاجتماع، والفساد افتراق ولا يسمّونه فسادا بل يقولون: الأكوان هي اجتماع وافتراق وحركة وسكون"([3]).

هكذا أكد المتكلمون - في حقيقة الجسم - على التركيب او التأليف او الاجتماع، فكل جسم عندهم مركب من أجزاء لا تتجزأ ولا يمكن أن يوجد جسم إلا مركبا منها وهذا ما دفع ببعض المتكلمين إلى التركيز على هذا المعنى في تعريفه للجسم، فعيسى الصوفي من المعتزلة مثلا يذهب كما راينا إلى ان "الجسم إنما كان جسما للتأليف والاجتماع "([4]) والإسكافي يرى ان " معنى الجسم أنه مؤتلف " والعلاف وان لم يؤكد مثل هذا التأكيد فانه ذهب عند حديثه عن الجزء الذي لا يتجزأ إلى أنه " لا يحتمل اللون والطعم والرائحة. .. حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء، فاذا اجتمعت فهي الجسم "([5]).

وإذا كان المعتزلة قد اختلفوا في معنى الجسم فان الأشاعرة قد اتفقوا على ان الجسم ليس إلا المؤلف أو المركب، يقول ابن متويه في التذكرة: " ويجعل الأشعرى الجسم ما هو المؤلف "([6]) ويقول الباقلاني: "الجسم هو المؤلف"([7]) ويورد الجويني المذهب بقوله : "الجسم في اصطلاح الموحدين المتألف"([8]).

---

1) ابو رشيد النيسا بوري، المسائل، ص 55 - 56
2) الإيجي، المواقف، ص 271
3) ابن ميمون، دلالة الحائرين، 1 / 196
4) الأشعرى، مقالات الإسلاميين، 2/ 4
5) م. ن، 2 / 5
6) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 48
7) الباقلاني، التمهيد، ص 41
8) الجويني، الإرشاد، ص 17

وبهذا يثبت لدينا ان المتكلمين قد اتفقوا على ضرورة التركيب في الجسم، أي ان كل جسم لا بد ان يكون مركبا من جملة من الأجزاء التي لا تتجزأ وقع الاختلاف حولها: فذهب الصالحي إلى " ان الجزء الذي لا يتجزأ جسم "([1]) وهو قول لم يجد صدى كبيرا عند المتكلمين الذين فرّقوا بين الجزء الذي لا يتجزا والجسم بكون " الجواهر أصول الأجسام لأنها منها تتركب "([2]) على حدّ تعبير ابن متويه، وقد ذهب الصالحي إلى هذا لان الجسم عنده هو ما احتمل الأعراض ولما كان الجوهر الفرد يحتمل الأعراض عنده فهو جسم. وذهب الصوفي إلى ان الجزء الذي لا يتجزأ إذا جامع جزءا آخر لا يتجزأ فكل واحد منهما جسم في حال الاجتماع لأنه مؤتلف بالآخر، فاذا افترقا لم يكونا ولا واحد منهما جسما ([3]). اما الإسكافي فرأى " ان الجزءين إذا تألفا فليس كل واحد منهما جسما، ولكن الجسم هو الجزءان جميعا"([4])، وهذا هو الذي ردده الأشاعرة بعد ذلك.

فالجسم "جوهران من الجواهر الفردة "([5]) عندهم وهو قول اتفقوا عليه وخالف القاضي الباقلاني واتباعه الذين رأوا ان الجسم هو كل واحد من الجزءين على غرار ما أثبته الصوفي، وقد ذهب القاضي إلى مثل هذا لان الجسم هو ما قام به التأليف على مذهب الأشاعرة والتأليف عرض لا يقوم بجزءين عندهم لامتناع قيام العرض الواحد بالكثير فوجب لذلك ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة. فهما على هذا الأساس جسمان لاجسم واحد وهذا ليس نزاعا لفظيا كما توهّم الآمدي وانما هو نزاع في أمر معنوي هو :هل يوجد في الجسم أمر موجود غير الأجزاء المكونة له هو الاتصال والتأليف كما يرى المعتزلة أو لا يوجد، فذهب جمهور الأشاعرة إلى انه لا يوجد شيء غير الجواهر الفردة فقالوا ان الجسم هو مجموع الجزءين وذهب الباقلاني إلى القول الثاني فجعل كل واحد منهما جسما وهو تعسّف لا يخفى كما يرى الجرجاني ([6]).

---

1) الأشعري، م. ن، 2 / 4

2) ابن متويه، م. ن، ص 47

3) الأشعري، م. ن، 2 / 4

4) م. ن، 2 / 5

5) الجرجاني، شرح المواقف، 345/2

6) م. ن، 2 / 345

ويشير الإيجي إلى ان المركب من جزءين او ثلاثة – كما يعقب الجرجاني - ليس جوهرا فردا ولا جسما عند المعتزلة ([1]) يعنيان عند جمهور المعتزلة لاننا رأينا ان الإسكافي يجعل الجسم مركبا من جزءين وان أبا بشر صالح بن ابي صالح ومن وافقه " زعموا ان قول القائل: يجوز ان يجمع إليهما ثالث خطأ محال، لأن كل واحد منهما مشغل لصاحبه، واذا أشغله لم يكن للآخر مكان ([2]).

فهو بهذا يؤكد على أن الجسم لا يتركب من أكثر من جزءين، وقد أورد أبو ريدة عن كتاب "الصحائف في الكلام " لشمس الدين محمد بن الأشرف الحسيني السمرقندي وهو مخطوط بالمتحف البريطاني ان الكعبي من المعتزلة كان يقول ان الجسم قد يحصل بأربعة جواهر فردة، وهذا هو أقل عدد يكفي عنده لتأليف الجسم. وذلك بأن يكون ثلاثة جواهر كمثلث ورابعها فوقها فيحصل مخروط ذو اربعة أضلاع مثلثات ([3]) وقد أشار ابن متويه إلي هذا دون تفصيل ([4]). أما أبو الهذيل العلاف فانه يجعل أقلّ أجزاء الجسم ستة: " أحدها يمين والآخر شمال، وأحدها ظهر والآخر بطن، وأحدها أعلى والآخر أسفل "([5]).

وقد جاء في شرح المواقف توضيح فكرة أبي الهذيل كما يلي: "وقال العلاف يتحصل الجسم من ستة - يعني أجزاء - لا من أقل منها وذلك بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق أنه يمكن تحصل الجسم من أربعة أجزاء بأن يوضع جزءان وبجنب أحدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك يتحصل الأبعاد الثلاثة "([6]). وهذا كما نرى فهم فيه إسقاط لأن العلاف لم يركز في تعريفه للجسم على فكرة الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق) ولم يصرح بذلك وانما جعل اقل اجزاء الجسم ستة تمشيا مع قاعدته في ان الجزء يماس ستة امثاله اعتبارا للجهات الست التي ذكرها وهي اليمين والشمال، والظهر والبطن، والأعلى والأسفل، لهذا جعل أقل اجزاء الجسم ستة خلافا لمعمر ([7]) وابي هاشم والقاضي عبد الجبار وابن متويه ([8]). .. فهؤلاء كلهم ذهبوا إلى ان اقل أجزاء الجسم ثمانية وتكون كيفية التركيب حسب ما أورد ابن متويه: "بحصول الجوهرين وتركبهما طولا يسمى خطا، ثم هو خط وان زيدت أجزاؤه ما دامت في

---

1) م. ن، 2 / 345

2) الأشعري، م. ن، 2 / 5

3) انظر، بينيس، مذهب الذرة، هامش ص 7

4) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 48

5) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 5

6) الجرجاني، شرح المواقف، 2 /355

7) الأشعري، م. ن، 2 / 6

8) ابن متويه، م. ن، ص 48

ذلك السمت، فيكون طويلا. ثم إذا وضع معهما جزءان آخران في جهة العرض، فيتحصل في هذه الأربعة، الطول والعرض، فهو سطح وصفحة وما أشبه ذلك، وإن وضعت فوق هذه الأربعة أربعة أجزاء حصل مع الطول والعرض العمق فهو جسم، ولأجل هذا صار العمق: حصول جزء فوق جزء، وفي التحتاني طول وعرض، فحصل ان اقل ما يتركب الجسم منه ثمانية أجزاء "([1]) وهذا اختيار يتماشى مع تركيز هؤلاء في الجسم على الطول والعرض والعمق. وقد ذهب هشام بن عمرو الفوطي إلى " ان الجسم ستة وثلاثون جزءا لا يتجزأ وذلك انه جعله ستة أركان، وجعل كل ركن منه ستة أجزاء، فالذي قال أبو الهذيل إنه جزء جعله هشام ركنا "([2]).

ومهما يكن الأمر فان الذي يعنينا من هذا الاختلاف هو اتفاق المتكلمين على فكرة التركيب أو التأليف أو الاجتماع، أي اجتماع الجواهر الفردة لتأليف الجسم وتكوينه، وهو قول ذهب إليه الذريون اليونان من قبل وجاءت نصوصهم صريحة تفيد هذا المعنى، يقول ارسطو: " ويزعم ديقريطس ولوكيبس ان جميع الأجسام مركبة في البداية من أجزاء لا تتجزأ أو ذرات "([3]) ويضيف:"ان هذه الجزيئات تتحرك في الخلو... وانها باجتماعها تسبب كون الأشياء وبانحلالها تسبب فسادها"([4]). ويقسم ابيقور الأجسام إلى نوعين: " اجسام مركبة وأخرى تتكون منها الأجسام المركبة، والأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغير"([5]) ويرى ان المركبات تنحلّ وتفسد خلافا للذرات الصلبة ذات الطبيعة المتماسكة التي يتعذر انحلالها بأيّ وجه من الوجوه.

فمعنى التركيب واضح جدا في هذه النصوص ولكن ما نلاحظه هو تأكيد المتكلمين المسلمين على فكرة أقل أجزاء الجسم خلافا للذريين اليونان الذين لم يتعرضوا إلى هذا الأمر ولا اختلفوا فيه كالمتكلمين الذين أصبحوا لاختلافهم موضعا للسخرية ([6])، ولو ان ابيقور أشار إشارة مؤداها ان الجسم يتكون من عدد محدود من الذرات، لكن كم هو هذا العدد ؟

---

1) م. ن، ص 47 ـ 48

2) الأشعري، م. ن، 2 / 6

3) أرسطو، الكون والفساد، ك1ب1 ف 4

4) م. ن، ك 1 ب 8 ف5

5) ابيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 41، ص 177

6) انظر مثلا ابن حزم إذ يقول ،"وكل هذا تخليط ناهيك به وجهل شديد كان الأولى بأهله ان يتعلموا قبل ان يتكلموا بهذه الحماقات". الفصل 5 / 105. اما ابن تيمية فإنه لا يجد حلا إلا في الهروب إلى الكتاب والسنة والاعتصام بهما فيقول بعد إيراد هذه الاختلافات التي في تركيب الجسم، "فقد تبين ان في هذا اللفظ من المنازعات اللغوية والاصطلاحية والعقلية والشرعية ما يتبن ان الواجب الاعتصام بالكتاب والسنة... فما اثبته اللـه ورسوله اثبتناه وما نفاه اللـه ورسوله نفيناه". الذهبي، المنتقي من منهاج الاعتدال، وهو مختصر منهاج السنة، تحقيق، محب الدين الخطيب، مكتبة دار البيان، دمشق والمطبعة السلفية، القاهرة 1974، ص109 .

هذا مالم يبينه، يقول: " إذا ما خطر لأحد القول بان الجسم المحدود يحتوي على عدد لا محدود من الذرات المتباينة الحجم، فانه يستحيل علينا فهم ما يدلي به، اذ كيف يمكن لحجم الجسم ان يبقي محدودا "([1]) فهو وان كان يتحدث في هذا المجال عن ان الذرات ذات حجم معين إلا انه يشير إلى ان الجسم يتكون من عدد محدود من الذرات دون تحديد لهذا العدد على غرار ما فعل المتكلمون بعد ذلك مما يجعلنا نخرج بانطباع معين وهو ان الفكرة قد تطورت مع المسلمين ولم تبق على حالها.

عدم التداخل

لقد اثبتنا آنفا ان الأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ لكن أي نوع من التركيب هذا الذي يقول به المتكلمون ؟ انه تركيب على المجاورة، اي ان الأجزاء تتجاور ويكون بعضها إلى جنب بعض لان المتكلمين ينكرون المداخلة على الجواهر الفردة والأجسام.

والمداخلة هي " ان يكون حيّز أحد الجسمين حيّز الآخر، وان يكون أحد الشيئين في الآخر"([2]) ولم يقل بها من المتكلمين غير النظام الذي ذهب إلى " أنّ كلّ شيء قد يداخل ضدّه وخلافه، فالضدّ هو الممانع المفاسد لغيره، مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد. وزعم ان الخفيف قد يداخل الثقيل... وأن اللون يداخل الطعم والرائحة وانها اجسام "([3]).

وقد انكر الناس جميعا كما يورد الأشعري " ان يكون جسمان في موضع واحد في حين واحد" وانكر ذلك جميع المختلفين من أهل الصلاة، وقال ضرار: " ان الجسم من اشياء مجتمعة على المجاورة، فتجاورت ألطف المجاورة وأنكر المداخلة، وأن يكون شيئان في مكان واحد عرضان او جسمان. .. وقال أكثر أهل النظر :إنه قد يكون عرضان في مكان واحد، ولا يجوز كون جسمين في مكان واحد، منهم ابو الهذيل وغيره "([4]).

ونحن ما كنا لنقف عند هذا الأمر لولا ان النظام قال ان عدد اجزاء الجسم لا يوقف عليه، فهو إذن ينكر الجوهر الفرد ويرى ان اجزاء الجسم ليست كما يرى المتكلمون اثنين أو أربعة أو ثمانية... وإنما هي بلا حصر إذ ما من نصف إلا وله ونصف ومامن جزء إلا وله جزء. وهو كما نرى يخالف كلّ المتكلمين عدا هشام بن الحكم ويميل إلى قول الفلاسفة وخاصة أرسطو الذي يثبت الانقسام بالقوة لا بالفعل لكنه عجز عن ردّ إلزامات المتكلمين وقال

---

1) أبيقور، م. ن، ف57، ص 181

2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 24

3) م. ن، 2 / 24

4) م. ن، 2 / 24

بالطفرة التي لم تحل الأشكال واعتبرت إحدى عجائب علم الكلام، كما قال بالمداخلة وهي فكرة رواقية، فالرواقيون يذهبون إلى أن كل جسم يدخل في الآخر وعلى هذا الأساس يقع تفسير كل تغير في الوجود، فتسخين الحديد يتم بأن تنفذ النار إلى داخل الحديد وتظل في داخله كما هي وكلما كثر عدد الذرات من النار الداخلة في الحديد اشتد تسخّن الحديد، وهكذا نستطيع ان نفسر عن طريق هذا التداخل المستمر بين الأشياء بعضها في بعض وجود الصفات أو تعلق الصفات بالأجسام ([1]).

" ويستطيع أصغر الأجسام عند الرواقيين ان يداخل أكبرها جرما وأن يجوس خلاله ورُبّ قطرة من الخمر تملأ البحر كله"([2]). ويقولون "إن للإنسان نفسا، ونفس الإنسان ذات اتصال ببدنه، واتصالها بالبدن مما يثبت انها جسم اذ لا يمكن اتصال الجسم إلا بجسم "([3])، وهذه الآراء كلها نجد صداها عند النظام، فقد قال بجسمية كلّ شيء وقال بالمداخلة لكنه لم يكن واضحا في قوله بالمداخلة وضوح الرواقيين الذين رفضوا تعريف أرسطو للمكان ورفضوا فكرة الخلاء لانها تناقض المداخلة عندهم، فرأوا ان تعريف أرسطو للمكان الذي يقول "إن المكان هو السطح الباطن للجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي" فيه إضافة استقلال ووجود قائم بالذات للمكان، وقالوا ان المكان بوصفه حاويا تدخل فيه الأشياء لا يمكن ان يُعقل، والواجب ان ينظر إلى المكان على انه الحجم او المقدار، لأن المقدار او الحجم هو هو الجسم. وعلى هذا فالمكان عند الرواقيين هو الأجسام نفسها من حيث حجمها ومقدارها، وكذلك الحال بالنسبة إلى المحلّ الذي يحلّ فيه جسم معين، فلا وجود له في الواقع وانما توجد أجسام متداخلة بعضها في بعض... وتبعا لهذا فلا مجال للقول ايضا بالخلاء داخل الأجسام لأنه إذا كانت الأشياء متداخلة تداخلا مطلقا بعضها في بعض وكنّا لا نحتاج إلى الخلاء إلا كمصادرة فيزيائية من أجل بيان امكانية الحركة، فاننا في مثل هذه الفيزياء التي تقول بالتداخل المطلق لاحاجة لنا من أجل تفسير الحركة او التغير إلى الخلاء ([4]).

ولكن للأسف لا نجد عند النظام رأيا في المكان ولا في الخلاء مما يجعل فهم المداخلة عنده أكثر صعوبة من فهمها عند الرواقيين، ولو ان الأشعري أورد بعض الاختلافات حول حقيقة المكان إلاّ أنّ كلامه بقي غامضا لأنه لم ينسب القول لأصحابه ([5]).

---

1) عبد الرحمان بدوي،خريف الفكر اليوناني، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1946، ص 23
2) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 159
3) م. ن، ص 167
4) عبد الرحمان بدوي، م. ن، ص 26
5) الأشعرى، مقالات الإسلامين، 2 / 130

هكذا إذن رفض المتكلمون المسلمون فكرة المداخلة ولم يقل بها الذريون اليونان قبلهم لأنها فرض غير مقبول في مثل هذه الفلسفة الذرية التي تقوم أساسا على وجود ذرات متفرقة تسبح في الخلاء لتلتقي وتتجاور وتكوّن المركبات التي تعظم أو تصغر تبعا لعدد الذرات المكونة للجسم.

احتمال الجسم للتجـــزي

من خصائص الجسم أن يقبل التجزي وهذا ما نفهمه من قول أبي الهذيل: " إن الجسم يجوز ان يفرّقه الله سبحانه ويُبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ... وان الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ "([1]). ولم يخالف المتكلمون العلاف فيما ذهب إليه لأن الجسم محتمل للتجزي لما له من الطول والعرض والعمق خلافا للجوهر الفرد الذى لا طول له ولا عرض ولا عمق وهو لذلك لا يقبل التجزي لا طولا ولا عرضا ولا عمقا لصلابته وصغره باتفاق الذريين اليونان والمسلمين.

وقد أشار أبيقور إلى هذا بوضوح حين قال: " تنقسم الأجسام إلى أجسام مركبة وأخرى تتكون منها الأجسام المركبة، والأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغير وهو ما ينبغي الإقرار به إذا ما أردنا ألا تستحيل الأشياء كلها إلى اللاوجود "([2]) هكذا يشير أبيقور أولا بقوله " الأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغير" إلى ان الأجسام الأولى وهي المركبة من الذرات تتجزأ وتتغير لانها قابلة لذلك بالفعل خلافا للذرات التي لا تدرك بالحس ولا يمكن تجزئتها، ليشير بعد ذلك الى ان القول بعدم انقسام الذرات هو الذي يمكننا من إدراك اشياء موجودة بالفعل تدرك وترى وتنقسم وهي الأجسام المركبة، فلو مضينا بالتجزئة إلى اللانهاية لما وجدنا شيئا ولما وجدت أجسام طبيعية.

فالجسم إذن يقبل التجزئة خلافا للجوهر الفرد لذلك اعترض المتكلمون على النظام حين أثبت انقسام الجزء (الذي لا يتجزأ عندهم) وخرج على إجماعهم لأن الجزء لايتجزأ ولا يقبل القسمة خلافا للجسم وإلا استحالت الأشياء كلها إلى اللاوجود على حد تعبير أبيقور، وحجم الأجسام يعود إلى كثرة الأجزاء وقلتها وهذا هو فحوى الاعتراض الذي اعترض به المتكلمون على النظام بقولهم: "أيما أكثر أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلة، وأيما أكثر أجزاء

1) م ن، 2 / 14
2) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف41، ص177

الخردلة أو أجـزاء الخـردلتين ؟ قـالوا: فـان قلـتم بـل أجـزاء الخـردلتين وأجـزاء الجبـل صـدقتم وأقررتم بتناهي التجزي وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وان قلتم ليس أجزاء الجبل أكثر مـن أجزاء الخردلة ولا أجـزاء الخـردلتين أكـثرمن أجـزاء الخردلـة كـابرتم العيـان لانـه لا يحـدث في الخردلة جزء إلا ويحدث في الخردلتين جزءان وفي الجبل أجزاء"([1]).

والنظام وإن لم ينف انقسام الأجسام فإنه ردّ على هذا الاعتراض بقوله :" ان الجبـل إذا نصف بنصفين ونصفت الخردلة بنصفين فنصـفا الجبـل أكـبر مـن نصـفي الخردلـة، وكـذلك إن قسما أرباعا وأخماسـا وأسداسـا، فأربـاع الجبـل وأخماسـه وأسداسـه أكـبر مـن أربـاع الخردلـة وأخماسها وأسداسها "([2]) وما يهمنا في هذا النص هو اسـتعمال الفـاظ مثـل الأنصـاف والأربـاع والأخماس والأسداس وهي تعبر عـن انقسـام الجسـم اليهـا وإلى أمثالهـا خلافـا للجـوهر الفـرد وللعرض ولو اننا نجد من المحدثين والمعاصرين من يؤكد ـ استنادا إلى بعض النصوص ـ عـلى ان الأعراض تتجزأ مثل الأجسام. ويرى بينيس ان مسألة قيام الأعراض بالجوهر الفـرد أدت في أمـر الأعراض إلى مايشبه القول في الأجسام وهو ان في الأعراض أجزاء لا تتجزأ مقابلـة للاجـزاء التـي لا تتجزأ في الجسم. فالعلاقة بين الجواهر التي لا تنقسم في الجسم وبين الأجزاء القائمة بها مـن الأعراض هي علاقة مكانية بحيث ان كل جزء من العرض يحلّ في جزء مـن الجسـم ([3])، وهـذا مذهب تكوّن حسب رأيه عند المتأخرين ويشير الجابري إلى انه مذهب الأشاعرة ([4]). وهو كما يرى بينس أساس الرأي الذي كان يذهب إليه الجبائي خلافا لأبي الهذيل، فقد كـان ابـو الهـذيل واكثر من يثبت الجزء الذي لا يتجزأ يقولون إنه لا يجوز أن يحلّ الجـزء الواحـد حركتـان وقـال قائلون: الجزء الواحد قد يجوز ان يحلّـه حركتان والقائل بهذا القول هو الجبائي.

وقال أبو الهذيل: " انها حركة واحدة تنقسم عـلى الفـاعلين، فهـي حركـة واحـدة لأجـزاء كثيرة فعلان متغـايران. وزعـم ان الأعـراض تنقسـم بالمكـان او بالزمـان او بالفـاعلين، فـزعم ان حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه وكذلك لونه، فـما حـل هـذا الجـزء مـن الحركـة غـير مـا حل الجزء الآخر، وان الحركة تنقسم بالزمان فيكـون ماوجـد في هـذا الزمـان غـير مـا يوجـد في

1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 96

2) الخياط، الانتصار، ص 34

3) انظر، بيس، مذهب الذرة، ص 22 - 23

4) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1987، ص 186

الآخر، وان الحركة تنقسم بالفاعلين فيكون فعل هذا الفاعل غير فعل الفاعل الآخر وأنكر الجبائي وغيره من أهل النظر ان تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزأ او أن تتبعض، أو أن يكون حركة أو لون أو قوة لأحد الأشياء. وقال ان الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك، في كل جزء حركة، وكذلك قوله في اللون وفي سائر الأعراض "([1]) وقريبا من هذا ما عرضه ابن حزم من مذهب الأشاعرة بسخرية وتهكم حين قال: " وقالت الأشعرية ههنا كلاما ظريفا وهو انهم قالوا هو (أي الجزء الذي لا يتجزأ) ذو لون واحد "([2]).

الحقيقة أنّ هذه النصوص جديرة بالاهتمام وهي تتضمن فعلا فكرة عدم التجزؤ او الانقسام او التبعّض بالنسبة للأعراض ولكن ما يعنينا في هذا المجال ان الفكرة لم تجد صدى عند كل المتكلمين ودليلنا على ذلك الخلاف بين ابي الهذيل وغيره خلافا لفكرة انقسام الجسم او عدم انقسام الجوهر الفرد، كما ينبه أبو ريدة إلى ان الفرق بين العلاف والجبائي غير واضح ([3]) مما يجعل فكرة انقسام الأعراض للوصول إلى جزء لا يتجزأ فيها لا ترتقي إلى فكرة انقسام الجسم.

احتمال الأعـــــراض

رأينا ان الذريين اليونان لا يثبتون الوجود الحقيقي إلا للذرات والخلاء، ويرى ديمقريطس ان للمادة كما للجواهر الأفراد التي تتألف منها المادة خصائص أساسية معينة تكون ماهيتها وهي الصفات الأوليّة بالاصطلاح الحديث كالشكل والحجم، أما المتكلمون فانهم جعلوا الأعراض جنسا من أجناس الموجودات التي لا تستقل بذاتها ولكنها تلازم عند بعضم الأجسام، وقد اختلف المتكلمون في امكانية تعرّي الجواهر عن الأعراض ([4]) فأحال الأشاعرة ذلك، واختلف المعتزلة فذهب صالح قبة والصالحي " إلى انه يجوز ان يخلق اللـه سبحانه جوهرا لا أعراض فيه، ويرفع الأعراض من الجواهر فتكون لا متحرّكة ولا ساكنة، ولامجتمعة ولا متفرقة، ولا حارّة ولا باردة، ولا رطبة ولا يابسة، ولاملوّنة ولا مطعمة ولا قابلة لشيء من الأعراض خلافا لأبي الهذيل ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي ومتبعوهما الذين أحالوا تعري

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 17 - 18

2) ابن حزم، ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 102

3) انظر، بينيس، مذهب الذرة، هامش ص23

4) رأينا سابقا ان الجوهر هو المتحيز عند المتكلمين، والمتحيز إما أن يكون مركبا وهو الجسم واما أن يكون بسيطا وهو الجوهر الفرد. انظر، الإيجي، المواقف، ص 82

الجوهر عن الاعراض ([1]) وقال الكعبي ومتبعوه: " يجوز خلوّ الجوهر عن الأكوان ويمتنع العُروّ عن الألوان "([2]).

ومنع البصريون من المعتزلة العُروّ عن الأكوان وجوّزوا الخلوّ عما عداها ([3]) وهذا ما نجده عند ابن متويه الذي يعقد فصلا في استحالة خلوّ الجوهر من الكون يقول فيه: " اعلم ان الجوهر الذي هو محلّ الأعراض يجوز خلوّه من جميع ما يصح وجوده فيه من لون وطعم ورائحة وغيرها وانما نُحيل وجوده عاريا عن الكون... لأنه لا يجوز وجوده غير متحيز، ولا يجوز وجود المتحيز إلا في جهة ولا يحصل كذلك إلا بكون"([4]).

ويقول أبو رشيد في المسائل: " مسألة في ان الجوهر يجوز ان يخلو من كلّ عرض ما خلا الكون: ذهب شيخنا أبو هاشم إلى ان الجوهر يجوز خلوّه من اللون والطعم والرائحة وكذلك غيرها من الأعراض ما خلا الكون... وقال شيخنا ابو القاسم: لا يجوز خلوّ الجوهر من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبس، وإلى ذلك كان يذهب الشيخ أبو علي، وكان يقول إن المحلّ إذا احتمل عرضا من الأعراض له ضد، لم يجز أن يخلو منه ومن ضدّه، وإذا لم يكن له ضدّ لم يجز أن يخلو منه".ثم يختار ابو رشيد ما قاله ابو هاشم ويستشهد على صحته بأدلة كثيرة لولا خشية الإطالة والخروج عن المطلوب لذكرناها كلها ولكن نقتصر منها على ان الجوهر إذا كان غير اللون، وكان القادر عليهما مختارا في إيجادهما، ولم يكن بينهما تعلق من وجه معقول يقتضي استحالة خلوّ أحدهما من الآخر، فالواجب ان يصحّ أن يخلق الجوهر ولا يخلق اللون، ثم إنه قد ثبت فيما بيننا جواهر وأجسام خالية من الطعوم والروائح، فاذا صحّ ذلك في الطعم والرائحة، فالواجب أن يصحّ في اللون، لانّ العقل لا يفصل بينهما، والشبهة فيهما واحدة والطريقة فيهما واحدة ([5]).

هذا جملة ما جاء عن المعتزلة من اختلافات في هذا المجال، أمّا الأشاعرة فانهم يجمعون على استحالة تعرّي الأجسام من الأعراض ([6]) وقد عمد الجويني للردّ على من قال بخلوّ

---

1) الأشعري، م. ن، 2 / 8 ـ 11 ـ 12 ـ 224
2) الجويني، كتاب الإرشاد، ص 24
3) م. ن، ص 24
4) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 124
5) انظر، أبو رشيد النسابوري، المسائل، ص 62 ومابعد
6) انظر، الجويني، الإرشاد، ص22. والشامل، ص 98 . والبغدادي، أصول الدين، ص56 . والفرق بين الفرق، ص 317. والإيجي، المواقف، ص 252

الجواهر عن بعض الأعراض من المعتزلة وعلى من ذهب من الدهرية إلى أنّ الجـواهر القديمـة كانت عريّة عن الأعراض في الأزل وقد أطال في ذلك على غـرار مـا فعـل ابـو رشـيد في المسـائل ليثبت في النهاية استحالة عروّ الجوهر عن العرض.

ولئن اطنب الجويني في الشامل وأطال الاحتجاج والرد فانه أوجز في لمـع الأدلـة واسـتدل على استحالة تعري الجـواهر عـن الأعـراض بمـا يـلي: " ان الجـواهر شـاغلة للأحيـاز، والجـواهر الشاغلة للأحياز غير مجتمعـة ولا مفترقـة بحـال، بـل باضـطرار يعلـم انهـا لا تخلـو عـن كونهـا مجتمعة او مفترقة، وذلك يقضي باستحالة خلوّها عن الاجتماع والافتراق، وكذلك نعلـم ببديهـة العقول: استحالة تعري الأجرام عـن الاتصـاف بـالتحرك والسـكون، واللبـث في المَحـالّ، والـزوال والانتقال وكلّ ذلك يوضح استحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض "([1]).

والأشاعرة يجعلون استحالة تعري الجواهر عن الأعراض فرعا مـن فـروع حـدوث العـالم لهذا يصرون على هذا الأمر ويدافعون عنه ليثبتوا ان اجرام العالم وأجسامه لاتخلو عن الأعـراض الحادثة، وما لا يخلو من الحادث حادث ولم نجد مـنهم مـن جـوّز خلـوّ الأجسـام عـن الألـوان والطعوم والرائحة غير الرازي ([2]) وهو قول لم يعتبر في المذهب بدليل ما أورده الجويني إذ قال: " اعلموا وفقكم اللـه ان مذهب أهل الحقّ أنّ الجواهر لا تخلو من الأعراض "([3]) ونفـس هـذا الكلام تقريبا يعاد في الارشاد ([4]). ويقول البغدادي: " اتفقوا (الأشاعرة) على ان الأجسام لا تخلـو ولم تخل قطّ من الأعراض المتعاقبة عليها واكفروا من قال من أصحاب الهيولى ان الهيولى كانـت في الأزل خالية من الأعراض "([5]) وكلّ هذا دليل على ان استحالة خلوّ الجواهر من الأعراض هـو المذهب الذي اختاره الأشاعرة.

المجانســــــــة

رأينا ان الجسم مركب من جواهر فردة وقد ذهب المتكلمـون إلى انهـا متجانسـة خلافـا للنظام الذي " لم يحكم بتماثـل الجـواهر إلا إذا تماثلـت أعراضـها "([6]) والبلخـي الـذي رأى " ان

1) الجويني، لمع الأدلة، ص 176
2) الرازي، المحصل، ص189
3) الجويني، الشامل، ص 98
4) الجويني، الإرشاد، ص 23
5) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 317
6) الجويني، الشامل، ص 57

الجواهر قد تكون مختلفة وقد تكون متماثلة ([1]) أما بقية المعتزلة فقد رأوا " ان الجواهر جنس واحد "([2]) وإلى هذا ذهب الأشاعرة ([3]) وسفهوا كلّ من أثبت خلاف ذلك، وقد أكدنا على هذه المقدمة لنصل إلى ما يلي:

لما كانت الأجسام مركبة من جواهر فردة، وكانت هذه الجواهر متجانسة فان الأجسام بالتالي متجانسة وهذا ما أثبته المتكلمون ولو أننا لم نجد تفصيلا للمعتزلة في هذا المجال فاننا نجد عند الأشاعرة ما يدلّ على تعمقهم في بحث هذه القضية واطلاعهم على أغلب الاختلافات فيها. يعرض لنا البغدادي هذه الاختلافات بإسهاب في نصّ طويل نورد منه قوله: "المسألة الثامنة من الأصل الثاني في تجانس الأجسام، اختلفوا في هذه المسألة على مذاهب: فاما الدهرية النافية للأعراض فقد زعموا ان الأجسام منها مختلفة ومنها متفقة. .. وزعم أصحاب التناسخ ان الروح جسم خلاف الأجسام المحسوسة، واختلف أصحاب الهيولى في هذه المسألة: منهم من زعم أن هيولى العالم جوهر واحد من جنس واحد وانما اختلفت أجزاؤه عند حدوث الأعراض المختلفة فيها. ومنهم من زعم ان لكلّ نوع من أنواع العالم هيولى مخصوصة، فهيولى الذهب غيرهيولى الخشب ونحو ذلك. .. واختلف أصحاب الطبائع في هذا: فمنهم من زعم أنّ الأجسام في الأصل أربعة أجناس فهي الأرض والماء والنار والهواء وسائر الأجسام مركبة منها، ومنهم من قال بجنس خامس وهو الريح... ومنهم من جعل الخامسة الفلك. .. واما الثنوية ([4]) فان المانوية ([5]) منهم زعمت ان الأجسام في الأصل نوعان قديمان وهما النور والظلمة وهما متضادان في الصورة والفعل ولكل واحد منهما خمسة أبدان مختلفة... فصارت الأجسام عندهم عشرة أجناس... وزعمت الديصانية منهم ان الاجسام كلها نوعان نور وظمة... وزعمت المرقيونية ([6]) منهم ان الأجسام ثلاثة اجناس نور وظلمة ومعدل ثالث بينهما... وزعم النظام ومن تبعه من القدرية ان الأجسام انواع مختلفة ومتضادة وبناه على

1) ابو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 29
2) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 34
3) الجويني، الشامل، ص 58
4) الثنوية، القائلون بمدبرين قديمين، يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر والصلاح والفساد، يسمون احدهما، النور والآخر الظلمة، وبالفارسية، يزدان وأهرمن. الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 244
5) المانوية، أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، زعم ان العالم مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة، الشهرستاني، م .ن، 1 / 244
6) المرقيونية، أصحاب مرقيون، أثبتوا أصلين قديمين متضادين، أحدهما النور، والثاني الظلمة وأثبتوا أصلا ثالثا هو المعدل الجامع، وهو سبب المزاج، الشهرستاني، م. ن، 1 / 252

دعواه ان الألوان والطعوم والأصوات والخواطر أجسام، وقال أصحابنا بتجانس الأجسام كلها، وقالوا ان اختلافها في الصورة وفي سائر الأحكام انما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها ووافقهم على هذا من المعتزلة الجبائي وابنه ابو هاشم "([1]). وقد أوردنا هذا النص على طوله لأمرين:

- الأول: انه يكفينا مؤونة التعليق ويمكن القارىء من الاستنتاج معنا.

- الثاني: انه يثبت معرفة المتكلمين بمختلف المذاهب فيكون صدورهم في آرائهم عن علم وإدراك.

وقد استدل المتكلمون على ان الأجسام من جنس واحد بثلاثة أمور:

- ان الأجسام بتقدير استوائها في الأعراض تلبس بعضها البعض ولولا تماثلها لما كان كذلك.

- انها بأسرها متساوية في قبول جميع الأعراض فتكون متساوية في الماهية.

- ان الجسم لا معنى له إلا الحاصل في الحيز، والأجسام بأسرها متساوية فيه فتكون متساوية في الماهية ([2]).

ثم إنّ أعظم أنواع الاختلاف بين الأجسام هو ما نراه من اختلاف بين الأرض والماء والنار والهواء، وبين الحيوان والجماد والنبات ولكن هذه الأنواع مع اختلافها في الصورة واللون والطعم والرائحة والوزن يستحيل بعضها إلى بعض. فالأرض تنحل فتصير ماء كالملح إذا ذاب، والماء في بعض البقاع يجمد فيصير حجرا، والحجر من جنس الأرض، وقد ينعقد الماء فيصير ملحا والملح من جنس الأرض السبخة المالحة، والصاعقة تقع على الأرض فتغوص فيها إلى الماء فتصير في الماء قطعة حديد والحديد من جنس الأرض، والهواء قد ينعقد فيصير بخارا وسحابا ثم يقطر منه المطر، والقطرة من الماء إذا صبت على الصفحة المحماة بالنار صارت بخارا وهواء. والحيوان والنبات إذا أحرقا صارا رمادين والرماد من جنس الأرض، واستحالة هذه الأصول بعضها إلى بعض دليل عند المتكلمين على انها في الأصل جنس واحد وان اختلافها في الصورة انما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها ([3]).

وقد جعل هذا الكلام البعض يستشنع قول المتكلمين ويعرض بهم ويرى ان هذا المذهب يجعل "جسم السماء عندهم، بل جسم الملائكة، بل جسم العرش على ما يُتوهم

1) البغدادي، أصول الدين، ص 52 - 54

2) الرازي، المحصل، ص 187 - 188

3) البغدادي، م. ن، ص 54 ـ 55

وجسم أي حشرة شئت من حشرات الأرض او أيّ نبات شئت الكل جوهر واحد وانما اختلفت بالأعراض لا غير ذلك "([1]) وهو كلام وارد في معرض التشنيع والسخرية.

وهذا المذهب يتماشى مع ما سبق ان أقره ديمقريطس الذي ذهب إلى ان "الذرات من جنس واحد بعينه لا تخالف بينها إلا في الشكل وفي النوع " ([2]) ومن ثم كانت الأنواع المختلفة والأجسام مركبة من نفس الذرات والاختلاف يحصل بينها نتيجة ما يلحقها من كيفيات، خلافا لأبيقور الذي رفض القول بمجانسة الذرات بعضها لبعض بل ذهب إلى ان الجسم الواحد يتطلب انواعا عديدة من الذرات لأن ذرات اللحم ليست هي ذرات العظم والدم والعروق والعصب والشعر... ([3]) ولما كان جسم النبات ليس كجسم الإنسان ولا الجماد فان الأجسام مختلفة.

حدوث الأجســـام

حين استعرض الخوارزمي أصول الدين التي يتكلم فيها المتكلمون قال: " أولها القول في حدوث الأجسام والرد على الدهرية الذين يقولون بقدم الدهر والدلالة على ان للعالم محدِثا وهو اللـه تعالى.. " ([4]) وحين اتهم ابن الراوندي النظام بقول الديصانية رد الخياط في الانتصار بقوله :" بل المقروف بقول الديصانية شيخ الرافضة وعالمها هشام بن الحكم المعروف بصحبة أبي شاكر الديصاني الذي قصد إلى الإسلام فطعن فيه من أركانه، فقصد إلى التوحيد بالإفساد بقوله: ان القديم جلّ ثناؤه جسم فابطل دلالة الأجسام على الحدث بحكمه ان منها ما هو قديم"([5]).

هكذا جعل المتكلمون القول في حدوث الأجسام أوّل الأصول المؤدية إلى اثبات التوحيد. والأصل فيما يدل على حدث الجواهر والأجسام عند المعتزلة " استحالة انفكاكها من حوادث هي الأكوان، وما لم ينفك من محدث ولم يتقدمه فهو محدث مثله "([6]). فالجسم لا يوجد إلا وهو متحيز ولا بد في المتحيز من ان يكون في جهة ولا يكون كذلك إلا بكوْن. والدليل على هذا ان الأجسام لا تخرج عن الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون (وهذه هي

1) ابن ميمون، دلالة الحائرين، 1 / 206

2) ارسطو، علم الطبيعة، ك 1 ب2ف1

3) Conche.M, Lucrèce et l' experience,p.66

4) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 27

5) الخياط، الانتصار، ص 37

6) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 88

الأكوان) ولا تعقل الا كذلك. ولا شيء يوجب فيها هذا الحكم إلا تحيزها فيجب لذلك متى حصلت موجودة متحيزة ان يقترن بها هذا الحكم.

وذكر ابو الهذيل " انه لو خلا الجسم من الاجتماع والافتراق، ثم وجدا فيه لكان: إما ان يقال بأن الاجتماع فيه كان هو السابق أو الافتراق. فإن سبق الاجتماع إليه، فجمْع ما ليس بمفترق محال. وان كان السابق هو الافتراق فتفريق ماليس بمجتمع محال، فيجب إذن ان نحكم باستحالة خلوّه منهما. وإذا ثبت استحالة خلوّه من هذه المعاني المحدثة وصحّ امتناع تقدمه في الوجود لها فيجب ان يكون حادثا مثلها "([1]).

ولئن بني حدوث الجسم هنا على اثبات ارتباطه بالأكوان الحادثة فاننا نجد المعتزلة تؤكد من جهة ثانية علي ان الكلام في اثبات حدوث الأجسام ظاهر إذا بني على حدوث الأعراض، يقول ابن متويه: " اعلم ان الكلام ظاهر في حدوث الأجسام إذا بنيناه على حدوث الأعراض، وقد منع ابو هاشم رحمه الله من صحة العلم بحدوث الجسم الا من هذا الوجه "([2]) وقد اثبتنا قولهم في حدوث الأعراض ولا داعي لاعادته.

ولا يقف المعتزلة عند الحجة العقلية وهم فرسانها وانما يتعدونها إلى السمع لاقناع الجهور الذي لا قدرة له على وعي هذه الحجج العقلية العويصة على الفهم، يقول ابو رشيد: "ان قيل: فهل يمكن ان يستدل بالسمع على حدوث الأجسام ؟ قيل له: نعم، وذلك بأن يعلم اثبات الصانع بالأعراض، ثم يعلم صفاته ويعلم انه حكيم لا يجوز ان يكذب ولا ان يصدّق الكاذب بان يظهر المعجز عليه، فاذا ثبت ذلك فمتى أظهر المعجز على نبي من الأنبياء ولما علمنا بعد حدوث شيء من الأجسام ثم اخبرنا ذلك النبي بحدوث الأجسام أمكننا ان نقدر حدوثها بخبره، وهذا كما قال اصحابنا انه يجوز ان يعلم من جهة السمع بأن لا ثاني مع الله تعالى "([3]).

هذا النص هام جدا في هذا المجال لأننا نعلم ان المعتزلة لا تبحث عن الحجة النقلية بقدرما تبحث عن حجة العقل وهي لم تفعل ذلك في هذا المجال إلا لإيمانها بضرورة إقناع الجمهور بالقول بحدوث الأجسام لأنه يؤدي كما راينا إلى اثبات التوحيد الذي نصب أعلام المعتزلة انفسهم للذب عنه.

---

1) م ن، ص 89

2) م ن، ص 99

3) ابو رشيد النيسا بوري، ديوان الأصول، ص 283

ولم نجد للأشاعرة ما زادوه في هذا المجال إلا انهم اكدوا القول بحدوث الأجسام على غرار المعتزلة وبنفس الأدلة. يقول الباقلاني بعد ان بين حدوث الأعراض :" والدليل على حدوث الأجسام: انها لم تسبق الحوادث ولم تخل منها لاننا باضطرار نعلم ان الجسم لا ينفك من الألوان (خلافا لبعض المعتزلة) ومعاني الألوان من الاجتماع والافتراق وما لا ينفك من المحدثات ولم تسبقه كان محدثا "([1]) ونجد هذا المعنى يتكرر في أصول الدين للبغدادي ([2]) والاربعين للرازي ([3]) والمواقف للإيجي ([4]) مع تفصيل للقائلين بقدم الأجسام المخالفين للمتكلمين: فمن متوقف في هذا المجال إلى ذاهب إلى ان الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس، او قديمة بذواتها وصفاتها، او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها، او قديمة بصفاتها محدثة بذواتها.

ولما كان هذا الاختلاف لا يعنينا في هذا المجال فاننا نستعرض ما استدل به البغدادي على قول الأشاعرة بحدوث الأجسام، قال البغدادي: " وقال أهل الحق بحدوث جميع الأجسام والأعراض، ودليل ذلك: انا قد دللنا قبل هذا على حدوث الأعراض في الأجسام ودللنا ايضا على استحالة تعري الاجسام من الأعراض الحادثة فيها، فإذا صحّ أنّ الأجسام لم تسبق الأعراض الحادثة وجب حدوثها لان ما لم يسبق الحوادث كان محدثا "([5]).

ولم نجد لفرقة اخرى ادلة جديدة على حدوث الأجسام فكلها تكرر ما سبق ان اقرته المعتزلة في هذا الباب ([6]) ولو اننا عثرنا على دليل يورده الشيخ الصدوق (ابن بابويه القمي ت 381هـ) في كتاب التوحيد وهو لجعفر الصادق في الردّ على سؤال لعبد الكريم بن أبي العوجاء عن حدوث الأجسام قال: " إني ما وجدت شيئا صغيرا ولا كبيرا إلا إذا ضُمّ إليه مثله صار أكبر، وفي ذلك زوال وانتقال عن الحالة الأولى، ولو كان قديما ما زال ولاحال، لأن الذي يزول ويحول يجوز ان يوجد ويبطل، فيكون بوجوده بعد عدمه دخول في الحدث، وفي كونه في الأولى دخوله في العدم، ولن يجتمع صفة الأزل والعدم في شيء واحد"([7]).

---

1) الباقلاني، الإنصاف، ص 16

2) البغدادي، أصول الدين، ص 59

3) الرازي، الأر بعين في أصول الدين، ص 11

4) الإيجي، المواقف، ص 244

5) البغدادي، م. ن، ص 59

6) انظر مثلا، الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق، فتح اللـه خليف، دار المشرق، بيروت 1970 ، ص 30، وكذلك. ابو عمار الإباضي، الموجز، ص 258 . وعبد اللـه نعمة، فلاسفة الشيعة، ص 182

7)ابن بابويه القمي، كتاب التوحيد، تحقيق، هاشم الحسيني الطهراني، مكتبة الصدوق، طهران 1387 هـ ص 297

وفي الجملة فان المتكلمين المسلمين مهما اختلفوا فإنهم اتفقوا في إثبات صفة الحدوث وجعلوها أخصّ خصائص الجسم خلافا لديمقريطس وأبيقور اللذين أكدا على قدم الذرات فألزما القول بقدم الأجسام، يقول أبيقور: " وتتحرك الذرات منذ الأزل بدون انقطاع. .. وانه لا توجد بداية لهذه الحركات إذ الذرات قديمة والخلاء قديم "([1]) وهذا مخالف لما اقره المتكلمون المسلمون لذلك ليس غريبا ان نعتقد مع دي بور ان " نظرية الخلق او حدوث العالم بعد ان لم يكن كانت منذ الصدر الأول اكبر عقائد علم الكلام الإسلامي لتكون شاهدا على رفض المسلمين للمذهب الفلسفي الوثني القائل بقدم العالم وبافعال للطبيعة من ذاتها "([2]) فلا بدّ " للمُحدَث من مُحدِث "([3]) وفاعل وفاعلها عند المتكلمين ليس إلا اللـه "والذي يدلّ على ذلك تصرفاتنا في الشاهد فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وانما احتاجت إلينا لحدوثها. فكل ما شاركها في الحدث وجب ان يشاركها في الاحتياج إلى محدِث وفاعل، والأجسام قد شاركتها في الحدوث فيجب احتياجها إلى محدث وفاعل "([4]).

هكذا يخالف المتكلمون المسلمون كل المنكرين للحدوث ومن بينهم الذريين اليونان ليؤسسوا إن صحّ التعبير " ذريتهم المؤمنة " التي تقول بحدوث الجسم وفنائه وبعثه. وهكذا اختلف المتكلمون في بحثهم في الجسم عن الفلاسفة، فالفيلسوف ليس له من هدف إلا البحث واعتقاد ما أداه إليه بحثه لذلك لم يهتم باتفاق نتانج بحثه مع ما يعتقده الناس خلافا للمتكلم الذي يحرص على خدمة عقيدته اولا، لذلك أنكر المتكلمون فكرة الوجود بالقوة ولم يبحثوا إلا في الجسم الموجود بالفعل، أي الجسم الطبيعي المتمكن الشاغل للحيز والمادي المحسوس الذي يصلح للدلالة على اللـه بحكم قياس الغائب على الشاهد.

1) ابيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف44، ص 177
2) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 120
3) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 93
4) عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص 118

الباب الثالث

أثر الفلسفة الذّرية في النظرة إلى الـلـه والعالم والإنسان

الفصل الأول : الـلـه

تصوّر ديمقريطس للإله

لئن رفض ديمقريطس فكرة الإله كما صوّرها هوميروس وهزيود ورفض آلهة الأولمب وما حيك من أساطير حول خلود الآلهة ووقوعهم في الأخطاء والمزالق والشهوات والخصام مثلهم مثل البشر فإنّه صاغ تصوّرا للإله يتماشى مع نظريته الذرّية للوجود. يقول فلوطرخس عند عرضه لآراء الفلاسفة في الإله: " وأمّا ديمقريطس فكان يرى أنّ الإله هو العقل، وأنّ نَفَسَ العالم كُرَيّ ". ([1])

وهذا القول شديد الإيجاز مما جعل البعض ينعته بأنّه غامض ومعناه قابل للنقاش ([2]) وهذا كذلك ما جعل " مابيو Mabilleau " في تاريخه للفلسفة الذرّية يقول: " إنّ مذهب ديمقريطس لا يقول بالآلهة بالمعنى الحقيقي، فقد رأينا أنّه يسند الألوهية تارة إلى المادة المحرّكة والباعثة للحياة في العالم، أي إلى هذه الذرّات المستديرة التي توجد متماثلة في الكواكب وفي الإنسان، وتارة أخرى فإنّ الكواكب نفسها هي التي تنتصب في مقام الإله. ويخطر له في النهاية تعليل الخرافات الشعبية بأن يتخيّل وجود بعض التجمّعات من الذرات ذات الحجم العظيم والشكل الشبيه بوجه الإنسان تسبح حول الأرض وتظهر في النوم في شكل أشباح خيّرة أو شريرة وهي الأصل في كلّ ما يروى ويحكى عن الشياطين " لاهوت بائس " كما يقول لافيست Lafaist. .. وفي الجملة فإنّ مذهب ديمقريطس يقوم أساسا في طبيعياته وإليها يجب العودة لحسن تقييمه " ([3]).

هذا القول من أحد المؤرخين للفلسفة الذرية يحاول أن يقصي الفلسفة الإلهية من فلسفة ديمقريطس بدعوى أن الرجل غير واضح في هذا المجال، أو بدعوى أن نظريته سخيفة وغير ثابتة. لكن الحقيقة غير هذه لأن ديمقريطس كان وفيّا لمذهبه الذرّي وإن لم يعجب ما ذهب إليه بعض النقّاد. فهو لا ينكر وجود الآلهة بدليل أنّ فلوطرخس أورد أسماء لملاحدة في كتابه ([4]) ولم يذكر منهم ديمقريطس وإنما جعله مثبتا لله وأن اللـه عنده "هو العقل وأن نفس العالم نار كُرَيّ" وهذا القول يحتاج إلى توضيح، فنحن لا نرى هنا أنّ هذا العقل الذي قال به ديمقريطس

1) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 113

2) Babut.D, La religion des philosophes grecs, P.U.F , Paris , 1974 , P.48

3) Mabilleau.L, Histoire de la philosophie atomistique, p.230

4) يقول فلوطرخس، " إنّ بعض الأوّلين مثل دياغورس الذي من أهل ملطية وثادورس Théodorus الذي من قوريني Cyrénaeus وأويمارس Evémérus من تيجيا Tégéa ينكرون وجود الآلهة إنكارا مطلقا ... " الآراء الطبيعية، ص 110

هو نفسه الذي أقرّه أنكساغوراس لأنّ العقل الكلّي عند أنكساغوراس قوّة غير فيزيائية وغير جسمانية. إنّه كما يصفه هو نفسه " ألطف الأشياء وأصفاها، بسيط مفارق للطبائع كلّها إذ لو كان ممتزجا بشيء آخر أيّا كان لَشَابَهَ سائر الأشياء ولَمَا استطاع وهو ممتزج أن يفعل بنفس القدرة التي يفعل بها وهو خالص، عليم بكلّ شيء، قدير على كلّ شيء، متحرّك بذاته ". ([1])

هذه صفات العقل الكلّي عند أنكساغوراس وهي صفات جليلة في حقّ الإله وتأسيس رائع لفكرة إله مفارق في هذا الوقت المبكّر من تاريخ الفلسفة، لذلك "بدا أنكساغوراس كأنّه الوحيد الذي احتفظ برشده بإزاء هذيان أسلافه "([2]) على حدّ تعبير أرسطو لأن هؤلاء الأسلاف وإن ارتقوا درجة عن التفكير الساذج والإله الشعبي فوق جبل الأولمب فإنّهم لم يقدروا بعقولهم أن يبلغوا درجة النضج في هذا المجال.

وهذا العقل الكلّي كما تصوّره أنكساغوراس لم يكن ليرضَى به ديمقريطس إذ لا شيء عنده غير المادة والقوّة الماديّة ولذلك صوّر العقل في شكل مادي. ولئن كانت العبارة الواردة عنه باللغة العربية غير واضحة فإن العبارة باللغة الفرنسية واضحة جدّا، فهو يقول: " Dieu est l'esprit sous forme de feu sphérique"([3]) وهذا يعني ببساطة أن ما نطلق عليه في العادة اسم " اللـه " يقابل عند ديمقريطس الشكل الأرقى للذرات التي تكوّن العالم، يعني الذرات المستديرة والنّارية التي يتكوّن منها العقل. " فالعقل أو اللـه إذن مادي عند الذرّيين لأنه يتكوّن من ذرّات مادية، وأجساد الآلهة والجنّ... تتكوّن من ذرات أكثر دقّة تضمن لها حياة أطول ". ([4])

هكذا تصبح الآلهة عند ديمقريطس " مثلها مثل البشر ائتلافا من ذرّات عابرة وخاضعة للضرورة الكلّية "([5]) أي أن الآلهة عنده لا يزيدون على البشر إلا بطول البقاء، أمّا الخلود فإنّهم لا يخلدون لأنهم خاضعون للقانون العام أي للفساد بعد الكون واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة دون أيّة غاية أو علّة خارجة عن ذات الذرّات مثل المحبّة والكراهية ودون أية علّة باطنة مثل التكاثف والتخلخل ودون أيّة كيفية.

---

1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 42

2) يوسف كرم، م. ن، ص 43

3) Babut.D, ibid,p.48

4)Rivaud.A, Les grands courants de la pensée antique ,p.62

5) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، 1 / 105

هكذا يبدو المذهب على غاية في البساطة ولكن في الحقيقة حافل بالصعوبات ([1]) فما هي هذه الضرورة التي يجعلها ديمقريطس مسيّرة لكل شيء ؟ أليست هي أولى باسم الله ؟ لأن الضرورة العمياء لا يمكن لها أن تحقق هذا النظام العجيب المطّرد والثابت.

إنّ إله ديمقريطس على ما نرى إله عاطل عن العمل وهو موجود خاضع للضرورة وغير خالد، ولعلّ نفي الخلود عنه يجعل من ديمقريطس المرحلة الأخيرة السابقة للإنكار المطلق لله لأنّ نفي الخلود عنه هو نفي لأهمّ صفاته. ولا نستبعد أن يكون قد أعجب بعقل أنكساغوراس فأراد أن يستغلّ الفكرة ولكنّه أساء التوفيق بينها وبين روح مذهبه المادي، خاصة وأنّه كان معاصرا لأرخلاوسArchélaus تلميذ أنكساغوراس، بل إنه يذكر في كتابه "العالم الصغير" أنّه كان شابا عند تقدم أنكساغوراس في السنّ ([2]) وتأريخه لنفسه بحياة شخص آخر هو أنكساغوراس دليل على معرفته به وإجلاله له، لذا قد يكون ديمقريطس تأثر به في هذا المجال ولكنه أبى إلا أن يبقى وفيّا لمذهبه المادي الآلي.

وفي هذا المجال يجب أن نشيرإلى أنّ ديمقريطس " اهتمّ بالبحث عن أصل فكرة الآلهة عند الناس أكثر من البحث في ذوات الآلهة "([3]) مثله مثل السوفسطائي بروديكوس Prodicos تلميذ بروتاغوراس. وهذا ليس غريبا إذا كان بروتاغوراس وهو من نفس الفترة قد بدأ كتابه " عن الآلهة " بهذه الجملة: " لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أو غير موجودين وعلى أيّة صورة هم فإنّ أمورا كثيرة تعوق هذا العلم من غموض الموضوع إلى قِصَر الحياة الإنسانية ". ([4])

ففلاسفة اليونان السابقون على سقراط يعترفون - رغم اختلافهم – بصعوبة هذا المبحث ومع ذلك يرفضون التصوّر الشعبي للإله ويحاول بعضهم تقديم تصوّر له فيما يرفض البعض الآخر مثل بروتاغوراس الإدلاء بأيّ رأي في هذا المجال رغم قدرته على السفسطة والمغالطة. ولعلّ هذا هو السبب الذي جعل أمثال ديمقريطس وبروديكوس لا يبحثان في ذوات الآلهة وإنما يبحثان في أصل نشأة هذه الفكرة وينقدان الاعتقاد الشعبي والاعتقاد العقلي للفلاسفة.

1) انظر، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 40

2) Laerce.D, les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité,p.412

3) Babut .D, La religion des philosophes grecs , p.50

4) مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ماد بروتاغوراس

ومن أمثلة هذا النقد ما نجده في قطعة هامة لمأساة إلهية بعنوان سيزيف Sysiphe منسوبة لكريتياس الأثيني Critias d'Athènes (450-403 ق.م) والشخص الذي أعطى اسمه للقطعة هو الذي يعرضها طبقا لتصوّر تقليدي جاء فيه: إن الإنسانية ارتقت تدريجيا من شكل الحياة البدائية الفوضوية وقانون الأقوى نحو أخلاق أكثر تهذيبا ولدت من إنشاء القوانين والعقوبات. ولكن حين لم تكف هذه القوانين لمنع أعمال العنف المرتكبة في الخفاء اخترع رجل حذر وذو عقل دقيق فكرة الخوف من الآلهة واستعملها ضدّ الناس لِثَنْيِ الأشرار عن ارتكاب إساءاتهم في الخفاء. هكذا أدخل فكرة الكائن الإلهي المتصف بحياة لا تنتهي وبعقل سام وقادر على إدراك ومراقبة كلّ ما يقال وما يُحبك بين الناس ولو كان في سرائرهم. ونجح في نشر هذا الاعتقاد "كاتما الحقيقة تحت خطاب كاذب"، وجعل مقر هذه الآلهة المزعومة المكان الأطهر للتأثير على الخيال، ومن هذا المقر تصدر الظواهر التي تثير الرعب (كالرعد والبرق والشهب) والظواهر التي تتوقّف عليها حياة الناس البائسة (كالمطر التي تخصب الأرض...). وباختياره لمقرّ خاص لألوهيته مكّن القوانين من التغلب على الفوضى " هكذا يبدو لي كيف نجح أحدهم لأول مرة في إقناع الناس بالاعتقاد في وجود نوع إلهي "([1]).

فديمقريطس اهتمّ بتعليل نشأة الاعتقاد في الآلهة وحاول أن يبطل هذه " الأكاذيب " والخرافات التي تقلق الناس ويؤكد أنّ " سعادة الإنسان هي في طمأنينة النفس وخلوّها من الخرافات والمخاوف، وتتحقق هذه الطمأنينة بالعلم بقانون الوجود والتسليم له والتمييز بين اللذات والتزام الحدّ الملائم فيها فإنّ تجاوز الحدّ يجرّ الألم".([2])

وقد نعجب إذا وجدنا ديمقريطس الذي يفسّر الخوف من الآلهة بالصور الشرّيرة الواردة على عقولنا يعلن في موضع آخر أن " الآلهة لا توزّع ولم توزّع على الناس أبدا إلا الخير، أما الشرورفإنها لا تنسب إليها، وإنما هي نتيجة العماء ونقص التمييز الإنساني".([3]) وإلى ديمقريطس

1) Babut.D, Ibid, p p.51-52

نجد الإشارة إلى هذه الرواية عند فلوطرخس كما يلي، "وأما أريابيدس Euripides صاحب الأغاني فإنه لم يحب أن يفصح بذلك (بإنكار وجود الآلهة) فَرَقًا من آريوس فاغس (وهي محكمة أثينا) إلا أنه أومأ إليه على هذه الجهة وذلك أنه جعل سسوفس (وهو سيزيف) كالفم لهذه المقالة وسدد رأيه إذ يقول، " إنه قد كان زمان وكانت الحياة فيه بغير نظام ولا ترتيب، وما كان سبقنا كان خادما للأقوياء، وذكر بعد ذلك بطل الفجور بوضع النواميس، ومن أجل أن النواميس إنما كانت تقدر على أن تبطل ما كان من الجور ظاهرا أو كان كثير بين الناس يستعمل العلم استعمالا خفيّا، قصد رجل حكيم إصلاح ذلك بأن حمى عن الحق بباطل وضعه وأقنع الناس بإله حيّ باق أبدا يسمع ويبصر ويحسّ بجميع الأشياء ويعنى بها جدًا ". الآراء الطبيعية ص 111

2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 40

3) Babut.D, Ibid,p.55

أيضا ينسب الرأي القائل إن " أحباب اللـه الوحيدون هم الذين يبغضون الظلم "([1]) وقولـه " إنه يصلّي لمصادفة صور ملائمة ". ([2])

كلّ هذه النصوص توحي بما لا مجال للشك فيه أن ديمقريطس كان مؤمنا بالآلهة. وفي هذا الزّخم الهائل من آلهة الميتولوجيا الإغريقية بقيادة " دزوس Dzeus " تصوّر ديمقريطس إلها خيّرا يكره الظلم ولا يفعل الشرّ، وهو متميّز عن الإنسان بفضل تكوينه من ذرّات دقيقة تجعله أرقى وأطول حياة. إنه تصوّر مادّي لإله خاضع للضرورة خضوع الإنسان، إله عاجز خلافا لإله المتكلّمين ولو أننا سنصادف بعض هذه الآراء عند المعتزلة مثل فكرة الصلاح وكون اللـه لا يفعل إلا الخير أما الشرور فإنها لا تنسب إليه بل " لا يوصف بالقدرة عليها أصلا "([3]) حسب عبارة النظام.

آلهة أبيقـــور

الحديث عن آلهة أبيقور أيسر بكثير من الحديث عن آلهة ديمقريطس لأن أبيقور ترك لنا ما يعيننا على فهم مذهبه. يقول في رسالته إلى مينيسي: " عليك بادئ ذي بدء أن تتصوّر الإله كائنا خالدا مغتبطا على غرار ما تقدمه لنا التصوّرات العامة العادية، ولا تنسب إليه أيّة صفة مناقضة لخلوده، أو غير ملائمة لغبطته، بل ينبغي أن تتضمّن الفكرة التي تكوّنها عنه كلّ ما من شأنه أن يحافظ على خلوده وسعادته. فالآلهة موجودة لا شكّ ونحن على يقين من وجودها غير أنها لا توجد على النّحو الذي يتصوّره الجمهور إذ ليس لهذا الأخير صورة ثابتة عنها. وليس الكافر من لا يؤمن بآلهة الجمهور بل هو من ينسب إليها صفات وهميّة كالتي ينسبها الجمهور. وفعلا إنّ ما يثبته الجمهور لا يقوم على أفكار بديهية وإنما على افتراضات كاذبة. ومن هنا كان الرأي القائل بأن الآلهة تجازي الأشرار بالشرّ والأخيار بالخير. ولمّا كان الناس شديدي التمسّك بفضائلهم الخاصة فإنهم لا يقبلون آلهة على غير شاكلتهم. ..".([4])

نجد في هذا النص حوصلة تامة لفلسفة أبيقور الإلهية التي نستطيع أن نصنف مواضيعها كالتالي:

ـ إيمان أبيقور بالآلهة

---

1) Ibid, p.55

2) Ibid, p.55

3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 232

4) أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ضمن، أبيقور الرسائل والحكم لجلال الدين سعيد، ف123 – 124، ص 203-204

ـ طبيعة الآلهة عند أبيقور

ـ عمل الآلهة

ـ الغاية من فلسفة أبيقور الإلهية

أوّل شيء نستنتجه من هذا النصّ هو أنّ أبيقور مؤمن بالآلهة رغم اتهامه بالإلحاد، فهو يصرّح هنا أنه لا شكّ في وجود الآلهة وأنه على يقين من وجودها. والأكيد أنّ هذا اليقين يتنافى مع الاتهامات الرواقية والمسيحية التي جعلت من أبيقور ملحدا كافرا بالآلهة ومنكرا لعنايتها. ([1]) يروي فيلودام Philodème ([2]) على ما يذكر فستوجيار Festugière في كتابه عن آلهة أبيقور أن " أبيقور لم يكتف بالحثّ على إكبار الآلهة بل كان سلوكه الخاص يدلّ عل وفائه للحفلات والأضحيات التقليدية "([3]) وأنه " قد راعى بإخلاص كلّ طقوس عبادته وأنّه حرّض على التقيّد بها ،ليس من أجل القوانين فحسب وإنما لأسباب مطابقة لطبيعة الأشياء. .. فالصلاة إحدى مميّزات الحكمة، لا لأنها تقينا من غضب الآلهة وإنّما لأننا ندرك كم تفوق طبيعة الآلهة طبيعتَنا قوّة وكمالا ". ([4]) هذا ما جاء عن الأبيقوريين أنفسهم ولنا أن نتساءل كيف يتماشى هذا الكلام مع ما أثبته لوقريطس في قصيدته من " انتصار أبيقور على الدين "([5]).

الجواب بسيط وهو يتمثّل في كون أبيقور يرفض بصريح عبارته وجود الآلهة على النحو الذي يتصوّره الجمهور ويؤمن بها على نحو خاص يتماشى مع مذهبه الذرّي المادي لأنّه شعر بسخف اعتقاد عامة الناس في الآلهة وتصويرها لها تصويرا يتنافى وطبيعتها إذ جعل الناس الآلهة مخيفة وتصوّروها في قصف الرعد وعصف الرياح ورعب الزلازل. .. فقدموا لها القرابين لإرضائها.

ويقدّم لنا لوقريطس صورة بشعة للدين متمثلة في القرابين البشرية التي تقدّم للآلهة لإرضائها. تتمثّل هذه الصورة في "إيفيجيني Iphigénie" ـــ بنت أجاممنون Agamemnon قائد الإغريق المتجمّعين ضد طروادة ـ التي وقع تقديمها كقربان لأرتميس

1) جلال الدين سعيد، أبيقورالرسائل والحكم، ص 88

2) فيلودام Philodème، فيلسوف إغريقي من المدرسة الأبيقورية ولد في القرن الأوّل ق.م في سوريا وعاش في روما في زمن شيشرون الذي أثنى على معرفته ولطفه .انظر، Larousse universel

3) Festugière.A.J, Epicure et ses dieux , Paris, 1946 , p. 88

4) Ibid, p.90

5) Lucrèce, De la nature , L1, p.4

Artémis للحصول على حماية الآلهة التي شدت ـ حسب رأيهم ـ الأسطول إلى الوراء. يصف لوقريطس هذه الفتاة وهي تقاد إلى المذبح فيقول: " عندما شاهدَتْ ـ وهي واقفة أمام المذبح ـ أباها مثقلا بالحزن وبقربه الكهنة يخفون الخنجر وكلّ الناس يبكون لمرآه، جثت على ركبتيها وهي خرساء من الرعب وسقطت على الأرض. تعيسة ! ففي مثل هذه اللحظة لا ينفعها أن يكون أبوها ملكا. أُخِذت من قِبَل الرجال وهي ترتعش وقُيّدت إلى المذبح لا لتعود عندما تنتهي مراسم الزينة تحت النشيد الواضح لإيمينِي (إله الزواج) لكن لتبقى عذراء بإجرام في موسم الزواج. يجب عليها أن تموت. قربان قدّمه أبوها لضمان إقلاع محظوظ للأسطول وضمان تأييد الآلهة. ..إلى أيّ حدّ يرشد الدين إلى الإجرام ! ! ".([1])

إنّها مأساة حقيقيّة يقدمها لوقريطس في صورة رهيبة بشعة، والدين هو المسؤول الأوّل والوحيد عنها. هذا هو الدّين الذي رفضه أبيقور، الدين الذي يخيف الناس ويشعرهم بالرعب والهلع ويجعل منهم ضحايا للآلهة. هذا هو الدين الذي أعلن عليه الحرب وانتصر عليه وغنّى نشيد الانتصار حسب لوقريطس، وأسس ديانة جديدة يكون الآلهة فيها عنصرا للأمان وتحقيق سعادة الإنسان، وصورة مثلى يقتدي بها الحكيم ويتشبه بها. آلهة على شاكلة الناس حسب تعبير أبيقور نفسه، أو هم " في صورة الناس ومُبصَرون بالعقل للطافة طبيعة جواهرهم "([2]) فالأجساد المقدّسة للآلهة تتكوّن مثلها مثل البحر والأرض والناس. .. من تجمّع الذرّات ([3])، لكن الذرات المكوّنة لأجساد الآلهة ذرّات لطيفة تبقى رغم تجمّعها غير مُبصَرة إلاّ بالعقل خلافا لتجمّعات الأجسام الطبيعية.

وفي رسالة لأمّه يشير أبيقور إلى أن " طبيعتنا مساوية للطبيعة الإلهية "([4]) وهو بهذا يرفع قدر الإنسان وينزّله منزلة لائقة به ويحارب الفكرة السائدة القائلة بأن الآلهة تجازي الأخيار وتعاقب الأشرار ليؤكّد على أنها تعيش بين العوالم مغتبطة سعيدة دون أن تتدخّل في شؤون الناس أو في شؤون العالم لأنّ هذا التدخّل يقلق سعادتها. ويجزم في أكثر من موضع بأن كلّ شيء في الكون يسير دون تدخّل الآلهة. يقول مثلا في رسالته إلى هيرودوت: " وفيما يتعلّق بالأجرام السماوية لا يجب الاعتقاد بأن حركتها وتغيّر اتجاهها وكسوفها وشروقها وغروبها

1) Lucrèce, Ibid , L1 , p.5

2) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 114

3) Lucrèce, Ibid , p.38

4) Boyancé .P, Epicure , Paris , 1969,p.93

وكلّ الظواهر الأخرى التي من نفس القبيل هي ناتجة عن كائن منظّم لها، وأن هذا الكائن يتمتّع في نفس الوقت بالسعادة المطلقة وبالخلود إذ المشاغل والهموم والغضب والمحاباة لا تتفق مع الغبطة بل هي مقترنة بالضعف والخوف والتبعيّة "([1]).

فأبيقور يرى أنّ المشاغل والهموم والغضب تتنافى كلّها مع طبيعة الآلهة المغتبطة السعيدة وهذا ما يصرّح به في رسالته إلى فيثوقلاس إذ يؤاخذ مَن يحاول أن يُرجع كلّ شيء إلى الآلهة ويفسّر كل شيء من خلالها قائلا: " إنّ مَن ينسب جميع هذه الظواهر إلى علّة واحدة. .. لهو يعبّر عن موقف كلّه جنون وسفاهة، ألا وهو موقف أولئك الذين يتحمّسون لعلم التنجيم العقيم ويتصوّرون عللا لا معنى لها، ويتذرّعون بالآلهة عوض أن يتركوها متفرّغة تمام التفرّغ مثلما تقتضيه طبيعتها الخاصة "([2]).

إنّ آلهة أبيقور آلهة متفرّغة تمام التفرّغ، تنعم سعيدة ولا تفكّر أبدا في نفع أحد أو إلحاق المضرّة به إذ " لا يعقل القول بوجود كائن إلهي متربّص لظهور البروج (مثلا) كي ينتج تبدّلات الطقس الموافقة لها، إذ لا يوجد كائن حيّ يتمتّع بالذكاء والفهم ويتصرّف بمثل هذا الجنون ولا سيما الكائن الذي ينعم بالسعادة المطلقة ". ([3]) إنّ تصرّفا مثل هذا لا يصدر عند أبيقور عن عاقل فضلا عن الإله المثل الأعلى الذي يرغب الحكيم في أن يحاكيه ليحقق السعادة وطمأنينة النفس. إنّ فلسفة أبيقور كلّها تهدف إلى تحقيق طمأنينة النفس المضطربة، لذلك حارب أبيقور كلّ ما من شأنه أن يخيف هذه النفس ويُدخل عليها الاضطراب وحارب بكل قوته فكرة الآلهة المنتقمة أو الغاضبة أو المتربصة بالناس ورأى في ذلك تشبيها للإله بالإنسان الحقود الذي يغضب ويردّ الفعل وهذا تحقير للآلهة وحطّ من قيمتها.

يقول في رسالة لصديق مجهول: " اسهرْ فقط على عدم الوقوع في الخوف من الآلهة، وعدم افتراض أنّ تصرّفك بهذا النحو سيجلب لك فضلها. وفي الحقيقة باسم " دزوس"(كما يحلو القول لبعضهم) ما الذي يخيفك في ذلك ؟ أتظنّ أنّ الآلهة تستطيع أن تلحق بك ضررا ؟ أليس ذلك بكل بداهة تحقيرا لها ؟ ألن تبدو لك الآلهة حقيرة إذا ما قارنتها بنفسك فوجدتها دونك ؟ أم أنت تظنّ أنّك تستطيع إذا ما اقترفت بعض الذنوب أن تهدّئ الإله بالتضحية

1) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 76-77 ص 187 - 188

2) أبيقور، رسالة إلى فيثوقلاس، ف 113 ،ص200

3) أبيقور، رسالة إل فيثوقلاس، ف 115 – 116، ص 201

بآلاف من البقر ؟ أو أنّ هذا الإله سيأخذ أضحيتك بعين الاعتبار وأنّه كالإنسان سيعفيك مرّة أو أخرى من جزء من الضرر ؟ "([1])

هكذا ثار أبيقور ضدّ التصوّر الساذج والبسيط للإله فكانت ثورته بحقّ ثورة التنزيه الفلسفي لله والقضاء على الخرافات والأباطيل المنتشرة عن الآلهة في عصره. وهو وإن لم يجعل الآلهة فوق الشّبَه والمثيل فلأنه مادّي لا يقرّ إلا بما هو مركّب من ذرّات مادية ولكنّه جعل مع ذلك الذرات المكوّنة للآلهة ذرّات لطيفة لا تدرك إلا بالعقل. وهذا في حدّ ذاته تنزيه للإله إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنه إله عقلي وضعه الإنسان كمَثَلٍ أعلى يقتدي به للحصول على السعادة وطمأنينة النفس " الأتراكسيا L'ataraxie" في ظروف مضطربة تغلب عليها الفتن والحروب والخوف من ظواهر الطبيعة ومن عقاب الآلهة بعد الموت ([2]).

بهذا الشكل صاغ أبيقور فلسفته الإلهية لتحقيق طمأنينة النفس وأكد أن الإنسان "لَيَقْدر على منافسة " زوس" في الغبطة "([3]) ففتح أبواب الأمل للإنسان لبلوغ أعلى درجات الكمال وهي العيش في هدوء واطمئنان مثل الآلهة. وهذا ما خاطب به "مينيسي" ــ في آخر رسالته له بعد أن أمره بالتأمل فيما عرضه عليه ـ وهو يدور كلّه حول تحقيق السعادة والقضاء على اضطراب النفس ـ قائلا: " تأمّلْ إذن في جميع هذه الأشياء... وإذاك لن تشعر أبدا بأيّ اضطراب... وسوف تعيش كالإله بين الآدميين "([4]).

ولكن هذه الفلسفة الإلهية لأبيقور لقيت نقدا وسخرية لأنّه قد جعل الآلهة شبيهة بالناس، هاربة من العالم، ساكنة بين العوالم، ليس لها أجساد بل شبه أجساد، ليس لها دم بل شبه دم، جامدة في سكون سعيد لا تستجيب لأيّ توسّل ولا تهتمّ بنا ولا بالعالم، وهي موقّرة لا لمنفعة ولكن لجمالها وجلالها وطبيعتها السامية. ..

هذه الصفات لإله أبيقور جعلت شيشرون وأمثاله يسخرون منه ومن آلهته ([5]) السلبية. ولكن رغم هذا فإنّ أبيقور قد مثّل في روحه وحياته ومذهبه أجمل تمثيل روح مجتمعه. .. لقد أخذ الشعب اليوناني منذ أن أفقده الإسكندر المقدوني استقلاله السياسي يفقد رويدا رويدا

---

1) أبيقور، رسالة إلى فيثوقلاس، ف 115 – 116، ص 201

2) Festugière, Epicure et ses dieux ,p.p 99 - 101

3) أبيقور، الحكم الفاتيكانية، ضمن (أبيقور، الرسائل والحكم)، الحكمة 33، ص 218

4) أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ف 135، ص 207

5) Marx.K, Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure, p.31

إيمانه بالوطن والمجتمع والآلهة والمثل العليا التي قال بها أفلاطون وأرسطو وغيرهما، فانتهى به هذا الفقدان إلى النزعة الفردية والمادية فراح يفتّش فقط عن السعادة الأرضية وسط عالم شقيّ مضطرب قلِق، والمذاهب التي ظهرت في هذا العصر تتميّز كلّها بالنزعة المادية وتهدف جميعها ـ على اختلافها واختلاف مبادئها ـ إلى هدف واحد هو خلق الراحة والطمأنينة والسعادة. ولم يهدف أبيقور إلا إلى توفير الراحة والطمأنينة والسعادة بأيسر الطرق. فهو لم يهتمّ بالمنطق والطبيعيات وعلم النفس.. إلا ليجد فيها عقيدة التحرّر والانعتاق من الأوهام والخرافات التي تسبب الاضطراب والقلق، وهو يصرّح بهذا إذ يقول: " لولا الاضطراب الذي يحدثه فينا الخوف من الظواهر السماوية ومن الموت، ولولا قلقنا الناتج عن التفكير فيما قد يكون للموت من تأثير على كياننا، ولولا جهلنا للحدود المرسومة للآلام والرغبات لَما احتجنا إلى دراسة الطبيعة "([1]).

فدراسة الطبيعة تمكّن الإنسان من معرفة الأسباب واستبعاد فكرة الخلق والعناية الإلهية وفكرة انتقام اللـه من الإنسان بعد الموت الذي لا يعني شيئا عند أبيقور لأنّه يرفض فكرة خلود النفس المادية التي تفنى بفناء الجسد كما سنرى في مبحث النفس. وبهذا تتحقق طمأنينة النفس وتتحقق اللذة التي دارت فلسفة أبيقور كلّها حولها. وهي ليست اللذة الخاصة بالفسّاق أو المتعلقة بالمتعة الجسديّة كما صوّر البعض مذهب أبيقور، وإنّما هي بصريح عبارة أبيقور اللذة "التي تتميّز بانعدام الألم في الجسم والاضطراب في النفس "([2]).

تصوّر المتكلّمين لله

لن نتحدّث في هذا المجال عن كلّ ما يتعلّق بمبحث الألوهية عند المتكلّمين لأن الحديث عن مثل هذا يتطلّب بحثا مستقلا لا جزءا من فصل وإنّما سنهتمّ بالعلاقة القائمة بين القول بالجوهر الفرد وتصوّر المتكلّمين لله، وسنركّز بالذات على ما ذهب إليه المتكلّمون من كون اللـه ليس جوهرا ولا جسما ولا عَرَضا، كما سنعرّج على بعض القضايا التي لها علاقة بهذا المبحث حتى نبيّن الاختلاف القائم بين تصوّر الذرّيين اليونان والذرّيين المسلمين للإله.

---

1) أبيقور، الحكم الأساسية، الحكمة 11، ص 210

2) أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ف131-132، ص 206

نفي الجسميّة عن اللـه

أكّد الذريون اليونان كما رأينا على أنّ اللـه جسم يتكوّن كسائر الأجسام من ذرّات ولكنها ذرّات ألطف وأدقّ، لكن المتكلّمين المسلمين رفضوا رفضا مطلقا أن يكون اللـه جسما، ولهم في هذا الباب اختلافات يجدر بنا أن نذكرها.

فقد أجمعت المعتزلة على ما يروي الأشعري على " أنّ اللـه واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض.ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مِجسّة، ولا بذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق. ولا يتحرّك ،ولا يسكن، ولا يتبعّض. وليس بذي أبعاض ولا أجزاء وجوارح وأعضاء. وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت. ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان. ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالّة على حدوثهم. ولا يوصف بأنه متناه. ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات. وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود. ولا تحيط به الأقدار،ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه. ولا تجري عليه الآفات، ولا تحلّ به العاهات. وكلّ ما خطر بالبال وتُصُوّر بالوهم فغير مشبه له... لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع. شيء لا كالأشياء. عالم قادر حيّ لا كالعلماء القادرين الأحياء. وأنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه... ولا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضارّ. ولا يناله السّرور واللذات. ولا يصل إليه الأذى والآلام. ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص. تقدّس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء. فهذه جملة قولهم في التوحيد، وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيع "([1]).

أوردنا هذا النصّ على طوله لنمكّن القارئ من التمعّن فيه معنا ومحاولة مقارنة ما جاء عن المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة والشيع مع ما جاء عن الذريين اليونان.

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 1 / 235 - 236

رأينا أنّ إله الذرّيين اليونان جسم مكوّن من ذرات وأنّه يشبه ـ خاصة عند أبيقورـ الناس. ولئن حرمه ديمقريطس من الخلود فإنّ أبيقور جعله خالدا سعيدا مغتبطا لكنّه لا يشارك في هذا العالم بشيء، لا بإيجاد ولا بإعدام، ولا يتدخّل في شأن من شؤوننا أو شؤونه. ..

لكن المتكلّمين من المعتزلة وغيرهم في هذا النصّ الذي أوردناه يخالفون كلّ هذا وينزّهون اللـه عن الجسمية بل وينفون كلّ ما من شأنه أن يوحي إليها أو يوهم بها مثل الجثة، والصورة، واللّحم ،والدم، واللّون، والطّعم، والرّائحة، والمِجسّة، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والطول، والعرض، والعمق، والاجتماع،والافتراق، وقبول المماسّة، والحلول في الأماكن، والذهاب في الجهات... وما إلى ذلك مما يتعلّق بالجسميّة لأن كلّ ما تُصُوّر بالبال فاللـه خلافه.

فهولا يوجد في مكان معيّن كإله أبيقور السعيد المغتبط بين العوالم، ولا يجوز عليه أن يكون مجتمعا أو مفترقا لأن الاجتماع والافتراق من خصائص الجسم الطبيعي الذي يتكوّن كما سبق أن رأينا من عدد معيّن من الجواهر الفردة أو من الذرات وهذا لا يجوز في حقّ اللـه تعالى عند المعتزلة حتى أن الجبّائي كان يمنع أن يوصف اللـه بالكمال لأن الكامل عنده " هو مَن تمّت خصاله وأبعاضه، ولأن الكامل في بدنه هو الذي قد تمّت أبعاضه. .. فلمّا كان اللـه عزّ وجلّ لا يوصف بالأبعاض لم يَجُز أن يوصف بالكمال في ذاته ولا بالنقصان ".([1])

هكذا حرص المعتزلة على تنزيه الإله، ونفوا عنه الصفات لنفي الشريك ،وجعلوا الصفات عين الذات بل وحرصوا على دفع كلّ ما من شأنه أن يشوب التوحيد من شرك، ولم يتركوا لله صورة في العقل كما كان يدّعي أبيقور لأن كل ما تُصُوّر في الذهن فاللـه خلافه. وحرصوا على دفع الجسمية عنه بكلّ قوّة في محاولة لمحاربة التشبيه والتجسيم وتنزيه ذات اللـه، ورأوا أن القول بالتجسيم قصْدٌ إلى الطعن في الإسلام وإبطال التوحيد وهو قول ذهب إليه حسب الخياط " شيخ الرافضة وعالمها هشام بن الحكم المعروف بصحبة أبي شاكر الديصاني الذي قصد إلى الإسلام فطعن فيه من أركانه، فقصد إلى التوحيد بالإفساد بقوله: إن القديم جلّ ثناؤه جسم فأبطل دلالة الأجسام على الحدث بحكمه أن منها ما هو قديم "([2]).

هذا القول لهشام في التجسيم ومثله لمقاتل بن سليمان وأصحابه الذين يرون "أن اللـه جسم وأن له جمّة وأنه على صورة الإنسان: لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من

1) الأشعري، م. ن، 2 / 222

2) الخياط، الانتصار، ص 37

يد ورجل ورأس وعينين، مصمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره " وما ذهب إليه الجواربي فوق هذا إلى أنه " أجوف من فيه إلى صدره، ومصمت ما سوى ذلك ". ([1])

إن هذا القول يثير اهتمام المعتزلة بقدر ما يثير سخريتهم وحسبنا أن نورد ما ذكره الأشعري في المقالات لنتأكد من ذلك. يقول الأشعري في نص طويل عند عرض اختلاف الروافض في التجسيم: " الفرقة الأولى: "الهشامية " أصحاب هشام بن الحكم الرافضي يزعمون أنّ معبودهم جسم وله نهاية وحدّ، طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه... ذو لون وطعم ورائحة ومِجسّة، لونه هو طعمه، وطعمه هو رائحته، ورائحته هي مجسّته...

وذكر أبو الهذيل في بعض كتبه أن هشام بن الحكم قال له: إنّ ربّه جسم ذاهب جاء، فيتحرّك تارة ويسكن أخرى، ويقعد مرّة ويقوم أخرى، وإنّه طويل عريض عميق لأنّ ما لم يكن كذلك دخل في حدّ التلاشي. قال: فقلت له: فأيّهما أعظم، إلهك أو هذا الجبل ؟ وأومأت إلى أبي قبيس. قال: هذا الجبل يوفي عليه. أي هو أعظم منه... وحكى الجاحظ عن هشام بن الحكم في بعض كتبه أنّه قال في ربّه في عام واحد خمسة أقاويل: زعم مرّة أنه كالبلّورة، وزعم مرّة أنّه كالسّبيكة، وزعم مرّة أنّه غير صورة، وزعم مرّة أنه – بشبر نفسه – سبعة أشبار، ثمّ رجع عن ذلك وقال: هو جسم كالأجسام. ..

والفرقة الثانية من الرافضة يزعمون أنّ ربّهم ليس بصورة ولا كالأجسام وإنّما يذهبون في قولهم " إنّه جسم " إلى أنّه موجود... والفرقة الثالثة من الرافضة يزعمون أنّ ربّهم على صورة الإنسان، ويمنعون أن يكون جسما... والفرقة الرابعة... يزعمون أنّ ربّهم على صورة الإنسان وينكرون أن يكون لحما ودما... "([2]).

أوردنا هذا الكلام في هذا المجال لنثبت أن هذا القول ليس هو قول الجمهور من المتكلمين المثبتين للجوهر الفرد وإنما هو قول طوائف أشهرها طائفة هشام بن الحكم وهو لا يثبت الجوهر الفرد. ولا نريد في هذا المجال أن نخوض في تأويل معنى الجسم عند هؤلاء المجسمة ولا أن نأتي على كل مقالاتهم خشية الخروج عن المطلوب وإنما نكتفي بالإشارة إلى أن هذا القول رفضه المتكلمون، وهو دخيل على علم الكلام الإسلامي بدليل ما استدلّ به الخيّاط من آيات قرآنية على نفي التجسيم وتأكيده على أنّ هذا هو اعتقاد الأمّة جمعاء خلافا للمجسّمة.

---

1) الأشعري، م. ن، 1 / 233

2) م.ن، 1 / 106 ـ 109

يقول الخيّاط في ردّه على ابن الراوندي: " أمّا جملة قول المعتزلة الذي يشمل على جماعتها فليس يمكنك عيْبه ولا الطعن فيه ما كنت مُظهرا لدين الإسلام لأنّ الأمّة بأسرها تصدّق المعتزلة في أصولها التي تعتقدها وتدين بها، وهو أنّ اللـه واحد (لَيْسَ كَمِثْلِه شيْءٌ) ([1]) (لاتُدْركهُ الأبْصَارُ) ([2]) ولاتحيط به الأقطار، وأنّه لا يحول ولا يزول ولا يتغيّر ولا ينتقل، وأنّه (الأوّلُ والآخرُ والظاهرُ والبَاطنُ) ([3]) وأنّه (في السّمَاء إلهٌ وفي الأرْض إلهٌ) ([4]) وأنّه أقرب إلينا من حبل الوريد (مَا يَكُونُ منْ نَجْوَى ثَلاثَة إلاّ هُوَ رَابعُهُمْ وَلا خَمْسَة إلاّ هُوَ سَادسُهُمْ وَلا أدْنَى منْ ذَلكَ وَلا أكْثرَ إلاّ هُوَ مَعَهُمْ أيْنَ مَا كَانُوا) ([5])، وأنّه القديم وما سواه محدث، وأنّه العدل في قضائه، الرّحيم بخلقه، الناظر لعباده. وأنّه لا يحبّ الفساد (وَلا يَرْضَى لعبَاده الكُفْرَ) ([6])، ولا يريد ظلما للعالمين... وهذه الأقاويل الأمّة مجمعة عليها ومصدّقة قول المعتزلة فيها"([7]).

فالمتكلمون وعلى رأسهم المعتزلة إذن يعتمدون في تصوّرهم للإله على ما جاء في القرآن. والأشاعرة وإن اختلفوا مع المعتزلة فإنهم يقرّون بأنّ الصانع قديم وأنّه ليس من جنس الجواهر والأعراض، وأنّه قائم بنفسه. وينفون عنه الحدّ والنهاية، ويحيلون الأبعاض عليه كما يحيلون كونه في مكان دون مكان ووصفه بالطعوم والألوان. .. كما يحيلون كونه جسما أو جوهرا أو عرضا. ([8])

ومن الشيعة من ينفي ما ذهب إليه الرافضة من تجسيم للإله وتشبيه له بالخلق. فقد ورد في كتاب التوحيد لابن بابويه القمّي (الشيخ الصدوق) أخبارا كثيرة تفنّد ما ذهب إليه هشام ابن الحكم والمجسمة منها قوله: " حدّثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه اللـه قال: حدّثنا محمد بن يعقوب، قال: حدّثنا علي بن محمد، رفعه، عن محمد بن الفرج الرّخجي قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عمّا قال هشام بن الحكم في الجسم وهشام بن سالم في الصورة، فكتب عليه السلام: "دع عنك حيرة الحيران واستعذ باللـه من الشيطان، ليس القول ما قال الهشامان".

---

1) الشورى، 11
2) الأنعام، 103
3) الحديد، 3
4) الزخرف، 84
5) المجادلة، 7
6) الزمر، 7
7) الخياط، الانتصار، ص، 13 ـ 14
8) انظر، الأشعري، اللمع، ص 86. والبغدادي، أصول الدين، ص 70. والجويني، الإرشاد، ص 42 ـ 51

وقوله: عن أبي رحمه اللـه قال: حدّثنا أحمد بـن إدريـس قـال: حـدّثنا محمـد بـن عبـد الجبار عن صفوان بن يحيى عن علي بـن أبي حمـزة قـال: قلـت لأبي عبـد اللــه عليـه السـلام: سمعت هشام ابن الحكم يروي عنكم أنّ اللـه عـزّ وجـلّ جسـم صـمدي نـوري... فقـال عليـه السلام: سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلا هو، ليس كمثله شيء وهو السميع البصـير، لايُحـدّ ،ولا يُحسّ، ولا يُجسّ، ولا يُمسّ، ولا تدركه الحواس، ولا يحـيط بـه شيء، لا جسـم ولا صـورة ولا تخطيط ولا تحديد.

وقوله: حدّثنا عليّ بن أحمد بن عبد اللـه بن أحمد بن أبي عبد اللـه البرقي رضي اللــه عنه عن أبيه عن جدّه أحمد بن أبي عبد اللـه عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن محمـد بـن حكيم قال: وصفت لأبي إبراهيم عليه السلام قول هشام الجواليقي وحكيت له قول هشـام بـن الحكم: إنّه جسم. فقال: إنّ اللـه لا يشبهه شيء، أيّ فحش أو خناء أعظم من قـول مَـن يصـف خالق الأشياء بجسم أو صورة أو بخلقة أو بتحديد أو أعضاء ! تعالى اللـه عن ذلك علوّا كبيرا !

وقوله: حدّثنا محمد بن علي ماجيلويه رحمه اللـه قال: حدّثنا محمد بن يحيى العطـار قال: حدثنا محمد بن أحمد عن عمران بن موسى عن الحسن بن العباس بن حريث الرازي عـن بعض أصحابنا عن الطيب يعني علي بن محمد وعن أبي جعفر الجواد عليهما السلام أنهما قـالا: من قال بالجسم فلا تعطوه من الزكاة ولا تصلّوا وراءه.

وقوله: حدّثنا محمد بن موسى بن المتوكّل رحمه اللـه قال: حدّثنا علي بـن إبـراهيم بـن هاشم عن أبيه عن الصقر بن أبي دلف قال: سألت أبا الحسن علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا عليهم السلام عن التوحيد وقلت له: إنّي أقول بقول هشام بن الحكم فغضب عليه السلام ثم قال: ما لكم ولقول هشام، إنّه ليس منّا من زعم أنّ اللـه عزّ وجلّ جسم، ونحن منه بـراء في الدنيا والآخرة. يا ابن أبي دلف إنّ الجسم محدث واللـه محدثه ومجسّمه".([1])

أوردنا هذه النصوص على طولها وبرواتها لنبيّن حرص الإماميّة على دفـع مـا ذهـب إليـه المجسّمة وعلى رأسهم هشام بن الحكم. إنّهم يتبرّؤون منـه ومـن قولـه ويشـنّعون بمذهبـه بـل ويمنعون الزكاة عن القائل بمثل هذا القـول ويمتنعـون عـن الصـلاة وراءه، ويـرون أنّ مثـل هـذا الكلام فاحش لا يجوز في حقّه تعالى ولا يتماشى مع التوحيد كـما قـرره القـرآن الكـريم. أمّـا مـا جاء عن الرسول من كون اللـه عزّ وجلّ خلق آدم عـلى صـورته فالمقصـود بـذلك " أنهـا صـورة

1) ابن بابويه القمّي، كتاب التوحيد، ص 97 ـ 104

محدثة مخلوقة، اصطفاها اللـه واختارها عـلى سـائر الصـور المختلفـة فأضـافها إلى نفسـه كـما أضاف الكعبة إلى نفسه والرّوح إلى نفسه فقال :"بيتي " وقال :" ونَفَخْتُ فيه مـنْ رُوحـي ". ([1]) أي أنّ الصورة التي خلق عليها الإنسان صورة صوّرها اللـه، فهي إذن صورته، أضيفت إليه لأنـه هو من صوّرها.

ونقرأ شيئا قريبا ممّا جاء في كتاب التوحيد للشيخ الصدوق عند القاسم الزّيدي (ت 1069 هـ / 1620 م) يقول فيه: " لو كان اللـه جسما لكان محدثا كسائر الأجسام لحصول دليل الحدوث في مثلها "([2]).

فهذه النصوص تستبعد فكرة الجسميّة عن اللـه لدفع بعض الشُّبَه عنه مثل مشاركته للأجسام في الحدوث. ونجد نصوصا أخرى كثيرة تعلّل السبب في نفي كون اللـه جسما، يقول الأشعري: " إن قال قائل: لِمَ أنكرتم أن يكون اللـه تعالى جسما ؟ قيل له: أنكرنا ذلك لأنّه لا يخلو أن يكون القائل لذلك أراد:ما أنكرتم أن يكون طويلا عريضا مجتمعا ؟ أو أن يكون أراد تسميته جسما وإن لم يكن طويلا عريضا مجتمعا عميقا ؟ فإن كان أراد ما أنكرتم أن يكون طويلا عريضا مجتمعا كما يقال ذلك للأجسام فيما بيننا فهذا لا يجوز لأنّ المجتمع لا يكون شيئا واحدا، لأن أقلّ قليل الاجتماع لا يكون إلا بين شيئين، لأن الشيء الواحد لا يكون لنفسه مجامعا. وقد بيّنّا آنفا أنّ اللـه عزّ وجلّ شيء واحد، فبطل بذلك أن يكون مجتمعا. وإن أراد لِمَ لا تُسمونه جسما وإن لم يكن طويلا عريضا مجتمعا ؟ فالأسماء ليست إلينا ولا يجوز لنا أن نسمّي اللـه تعالى باسمٍ لم يسمّ به نفسه ولا سمّاه به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه وعلى معناه". ([3])

بهذا المنطق يردّ الأشعري على المجسّمة ويؤكّد أن الجسم يتطلّب الاجتماع، وأقلّ قليله شيئان يعني جوهرين، وهذا يتنافى مع ما ثبت لله من أحديّة. كما أنّ الأشعري يتمسّك بالنصّ ويرى أنّه لا يجوز له ولمثله أن يسمّي اللـه باسم لم يسمّ به نفسه ولا سمّاه به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه. وهذا تحفّظ منه وهروب من الوقوع في البدعة التي حذر منها الدين. وقد عقد الجويني كذلك في الإرشاد فصلا: " في أنّ اللـه ليس جسما خلافا للكرّاميّة " يقول فيه: "وسبيل مفاتحتهم بالكلام أن نقول: الجسم هو المؤلّف في حقيقة اللغة، ولذلك يقال في شخص فضل

1) م. ن، ص 103

2) القاسم الزيدي، كتاب الأساس لعقائد الأكياس، تحقيق. ألبار نصري نادر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1980، ص 75

3) الأشعري، اللمع، ص 86

شخصا بالعبالة ([1]) وكثرة تآلف الأجزاء: إنّه أجسم منه وإنّه جسيم ولا وجه لحمل المبالغة إلا على تآلف الأجزاء... ثمّ نقول: إن سمّيتم الباري تعالى جسما وأثبتّم له حقائق الأجسام فقد تعرّضتم لأمرين: إمّا نقض دلالة حدث الجواهر، فإنّ مبناها على قبولها للتأليف والمماسّة والمباينة. وإمّا أن تطردوها وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع. وكلاهما خروج عن الدين وانسلال عن ربقة المسلمين "([2]).

هكذا يستبعد الجويني فكرة الجسميّة عن اللـه أصلا لأنّ الجسم مؤلّف من ذرّات، وهو لا يكون جسما إلا بالتأليف وهذا لا يجوز في حقّ الواحد الذي لا يتألّف مع نفسه. ويرى الجويني أنّ إطلاق اسم الجسم على اللـه ينقض دلالة حدوث الجواهر ويكرّر بذلك ما سبق أن اعترض به الخيّاط على هشام بن الحكم بل ويقضي بأنّ القائل بجسميّة اللـه قد خرج عن الدّين وبذلك يناقض فلسفة الذرّيين اليونان ففيها إقراربجسميّة كلّ شيء وتركّبه من ذرّات حتّى الآلهة والجنّ كما سبق أن رأينا. فمن قال إنّ الآلهة أجساد مركّبة من ذرّات دخل في النسق الذرّي اليوناني وخرج من النسق الذرّي الإسلامي الذي بناه أصحابه على هدى من روح القرآن خلافا للنّسق اليوناني العقلي الخالص.

أمّا الإيجي فإنّه لا يبتعد كثيرا عمّا ورد عن أسلافه إذ يرى خلافا للكرّامية والمجسّمة أنّ اللـه ليس جسما وينعت القائلين بالجسميّة بالجهل والمعتمَد في بطلان التجسيم عنده: " أنّه لو كان جسما لكان متحيّزا... وأيضا يلزم تركّبه وحدوثه. وأيضا فإن كان جسما لاتّصف بصفات الأجسام إما كلها فيجتمع الضّدّان، أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجّح أو الاحتياج. وأيضا فيكون متناهيا فيتخصص بمقدار وشكل. .."([3]). لأجل هذا حرص المتكلّمون على نفي الجسميّة عن اللـه تعالى إذ أنّ الجسم يتطلّب مكانا يشغله وحدودا يتحدّد بها وحيّزا لا يتجاوزه، ولأنّه مركّب حادث. .. وهذه الصفات كلّها لا تجوز في حقّ إله المتكلّمين المسلمين الذي لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء.

إنّ البحث في الآلهة عند الذرّيين اليونان فرع من البحث في الطبيعة وما يتعلّق بها من حركة وسكون، ومن ذرّات وخلاء. ..أي إنّ نسقهم الذي يدورون فيه هو فلسفة الطبيعة وكلّ شيء يتفرّع عن ذلك. أمّا المتكلّمون المسلمون فإنهم يبحثون في ذات اللـه وصفاته أوّلا

1) العبل، الضخم من كل شيء والعبالة، الضخامة

2) الجويني، الإرشاد، ص 42 ـ 43

3) الإيجي، المواقف، ص 273

وقبل كلّ شيء لأنّ النسق الذي يدورون فيه كما نرى هو " الفلسفة الإلهية " ومن ثـمّ اعتقـدوا في إلههم اعتقادا معيّنا أوحى لهم به القرآن وراحوا يثبتون هذا الاعتقاد بكلّ ما وصلوا إليه مـن معارف وبحثهم في الجسم الطبيعي لم يكن إلا لغاية إثبات أنّ الـلـه ليس جسـما لاختلافـه عـن الجسم واختلاف صفاته عن صفاته.

نفي الجوهريّة والعرضيّة عن الـلـه

كما نفى المتكلّمون إمكانية أن يكون الـلـه جسما نفوا كذلك أن يكون جوهرا أو عرضـا. فالـلـه "ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض"([1]) ولا هو من "جنس الجواهر والأعراض"([2]) أصلا لأنّ الجوهر حادث متحيّز قابل بالضرورة للإشارة الحسّية بأنّـه هنـا أو هنـاك، قابـل للّـون والطعـم والرائحة والاجـتماع بغـيره والافـتراق عنـه، محـدود، كـائن في جهـة. .. هكـذا تصـوّر المتكلّمـون الجوهر، وهذه الصفات التي يتّصف بها الجوهر كلّها لا تجوز في حقّه تعالى لأنّـه قـديم، خـالق الجواهر والأعراض، غير قابل للإشـارة الحسّـية، ولا محـدود بمكـان معـيّن، ولا متحيّـز، ولا قابـل للطّعم والرائحة. ..

إنّ الـلـه "واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم، ولـو قيـل الواحـد هو الشيء لوقع الاكتفاء بذلك، والربّ سبحانه وتعالى موجود فـرد مقـدّس عـن قبـول التبعـيض والانقسام. وقد يراد بتسميته واحدا أنّـه لا مثـل لـه ولا نظـير "([3]) وبهـذا فـرّق المتكلّمـون بـين الواحد الذي لا ينقسم وهو الـلـه وبين الواحد الـذي لا ينقسـم وهـو الجـوهر بمعنـى الجـوهر الفرد عندهم لأنّ المتكلّمين إذا أطلقوا لفظة الجوهر عنوا بها الجوهر الفرد لإنكـارهم للجـواهر المجرّدة. وعلى هذا الأساس فإنّ الجوهر الفـرد جـوهر مـادّي يتـألّف مـع غـيره ليكـوّن الجسـم والـلـه ليس جوهرا.

وقد ردّ المتكلّمون على من ذهب من النصارى إلى أنّ الـلـه جـوهر وأحـالوا ذلـك. يقـول الجويني في الإرشاد: فصل في الدليل على استحالة كون الربّ تعالى جوهرا والتنصيص على نكـت في الـردّ عـلى النصـارى: " الجـوهر في اصـطلاح المتكلّمـين هـو المتحيّـز، وقـد أوضـحنا الـدّليل على استحالة كون الباري تعالى متحيّزا. وقد يُحدّ الجوهر بالقابل للأعـراض، وقـد تبـيّن اسـتحالة قبول الباري سبحانه وتعالى للحوادث، ومـن وصـف البـاري تعـالى بكونـه جـوهرا قسـم الكـلام

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 1 / 235

2) البغدادي، أصول الدين، ص 72

3) الجويني، الإرشاد، ص 52

عليه وقيل له: إن أردت بتسميته جوهرا اتّصافه بخصائص الجواهر فقد سبقت الأدلّة على استحالة ذلك عليه. وإن أردت التسمية من غير وصفه بحقيقته وخاصّيته فالتسميتان تتلقّى من السّمع إذ العقول لا تدلّ عليها. وليس يشهد لهذه التسمية دلالة سمعيّة، ولا يسوغ في شيء من الملل التحكّم بتسمية الباري تلقينا. وذهبت النّصارى إلى أنّ الباري ـ سبحانه وتعالى عن قولهم ـ جوهر، وأنّه ثالث ثلاثة، وعنوا بكونه جوهرا أنّه أصل للأقانيم. .. ثمّ هذه الأقانيم هي الجوهر عندهم بلا مزيد، والجوهر واحد والأقانيم ثلاثة. .."([1]).

هذا الكلام للجويني ينفي به كون اللـه جوهرا ويردّ على النّصارى ويحتكم إلى السّمع وهذه ميزة تميّز بها علم الكلام الإسلامي. فهو يسير دوما على هدي القرآن الكريم خلافا لما رأيناه عند الذرّيين اليونان الذين لم يكن يهديهم غير عقلهم وحجّته.

وفي الجملة رفض المتكلّمون أن يكون اللـه جوهرا " لأنّ الجوهر يجوز فيه التأليف والاتّصال، وكلّ ما كان له الاتصال أو جاز عليه الاتّصال يكون له حدّ ونهاية وقد دلّلنا على استحالة الحدّ والنهاية على الباري "([2]). وقد شنّع المتكلّمون على محمّد بن كرّام الذي أطلق على معبوده اسم الجوهر وقال إنّه " أحديّ الذات أحديّ الجوهر "([3]).

كما رفض المتكلّمون أن يكون اللـه عرضا " لأنّ العرض مما يستحيل بقاؤه ولا يكون الخالق إلا باقيا وأيضا فإنّ العرض لا يقوم بنفسه ولا يكون الخالق إلا قائما بنفسه"([4]).

فالأعراض متجددة آنًا فآنًا خلافا لله الدائم الوجود، الذي لا يتغيّر ولا يزول ولا يتجدّد. والأعراض محدثة خلافا لذات اللـه القديمة. واللـه قائم بنفسه غير محتاج إلى محلّ أمّا العرض فإنّه لا يوجد إلا في محلّ هو الجوهر. ..

إنّ المتكلّمين قد أشبعوا الكلام على ما نرى في بيان خصائص الجسم والجوهر والعرض لإثبات أنّ اللـه في العقيدة الإسلاميّة لا يشبهها كلّها. فهو ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض لأنّ هذه الموجودات كلّها محدثة واللـه قديم. فصفة الحدوث على ما نرى هي الصفة المميّزة بين هذين النوعين من الموجودات وهذا ما أوجز التعبير عنه الجويني في كتاب الإرشاد إذ يقول: "وإذا سئل العاقل عمّا يستحيل على ربّه فالعبارة الوجيزة في الجواب أن يقول: يستحيل عليه

1) الجويني، الإرشاد، ص 46 ـ 47

2) الاسفراييني، التبصير في الدين، ص 96

3) الشهرستاني، الملل والنّحل، 1 / 108

4) الاسفراييني، م. ن، ص 96

كلّ ما يدلّ على حدثه ". ([1]) قال هذا الكلام بعد أن بيّن ما يستحيل عليه ونفى عنه خصائص الجواهر والأعراض ونصب الأدلّة على تقدّسه عن أحكام الأجسام وبذلك يبدو الفرق واضحا بين إله الذرّيين اليونان العاطل عن العمل والمشبه للمخلوقات في التكوين وإله الذرّيين المسلمين القادرو الفاعل والمتصرّف والمتعهّد للعالم بالعناية والرّعاية، الذي لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء.

وقد رتّب المتكلّمون على مذهبهم في الجسم والجوهر والعرض عدّة مباحث لا نجدها عند الذرّيين اليونان مثل قضية الصفات وهل هي أعراض ([2]) أو صفات أزليّة لله ؟ وإذا كانت أعراضا هل هي عين الذات كما رأت المعتزلة ؟ أو هي أعراض حادثة في ذات اللـه على ما قالت الكرّاميّة ([3]) خلافا للمعتزلة والأشاعرة ؟

ومثل الاختلاف في كلام اللـه وهل هو جسم أو عرض ؟([4]) وهل هو محدث مخلوق أو قديم أزلي ؟ وقد أثارت هذه القضيّة فتنة مشهودة في تاريخ الفكر الإسلامي ومدارها كما نرى " الحدوث "، والحوادث هي قطعا إمّا جواهر أو أعراض.

ومثل قضيّة رؤية اللـه، فلمّا كان كلّ محسوس هو جسم أو عرض، وكلّ جسم أو عرض محدث ولمّا كانت الرؤية تتطلّب تحيّزا في المرئي وشَغْلا لمكان وتحدّدا وجهة. .. وهذه صفات المتحيّز، أي الجوهر أو الجسم نفى المعتزلة الرؤية السعيدة خلافا للأشاعرة الذين تجاوزوا هذه المقدّمات وأثبتوا أنّ كلّ موجود يصحّ أن يرى، ولمّا كان اللـه موجودا جازت رؤيته. ([5])

فهذه المباحث المتّصلة بذات اللـه وصفاته وغيرها. .. شغلت كما نرى الذرّيين المسلمين ولم تشغل الذرّيين اليونان، فحصل بالتالي الاختلاف الجوهري بين الذرّيتين.

---

1) الجويني، الإرشاد، ص 60

2) المعتزلة، تعتبر الصفات أعراضا والأعراض لا تقوم إلا بجسم، ولذلك أنكروا قيام الصفات بذاته، وقد وافقهم ابن كلاّب فقط على إنكار قيام الحوادث بذاته مع الفارق، فالمعتزلة أنكروها لتعطيلهم الصفات القديمة والكلاّبية لأنّهم يرون الصفات قائمة باللـه تعالى. انظر، جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطوّرها، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982، ص 62

3) الشهرستاني، م .ن، 1 / 109

4) انظر ،الأِشعري، مقالات الإسلاميين، 1 / 267 ـ 268

5) انظر، الجويني، لمع الأدلّة، ص 191

الفصل الثانــي

العالــم

يقول فلوطرخس: " إنّ بوثاغورس (يعني فيثاغورس) أوّل من سمّى الشيء المحيط بالكلّ عالما، ومعناه في لغة اليونانيين رتبة. وسمّاه بهذا الإسم لما فيه من الترتيب. فأمّا ثاليس وشيعته فإنّهم يرون أنّ العالم واحد فقط، وأمّا ديمقريطس وأبيقورس وتلميذه مطرودورس Métrodore فيرون أنّ ثمّة عوالم بلا نهاية فيما لا نهاية له في كلّ قوام. .. "([1])

ما يهمّنا في هذا النصّ ليس معرفة من هو أوّل من سمّى العالم بهذا الإسم وإن كنّا نشكّ فيما يرويه فلوطرخس لأنّ هذه اللفظة مستعملة قبل فيثاغورس على ما يبدو بل إنّ فيثاغورس هو الذي "حمل إلى اليونان الكبرى الكوسمولوجيا الملطية. فقد كان يعلم مثله مثل أنكسيمانس أنّ العالم غاطس في جوف هواء لامتناه. .. ويقال إنّ بترونيوس ـ وهو فيثاغوري من أقدم الآونة ـ كان يسلّم مثله مثل الملطيين بتعدّد الأكوان ". ([2]) فاللفظة على ما يبدو مستعملة من قبل، وقد يكون فيثاغورس أعطاها معناها الدقيق الذي بقي مستعملا فيما بعد.

وعلى كلّ حال فهذا لا يعنينا وإنّما يعنينا في النصّ الذي أورده فلوطرخس شيئان:

ـ الأوّل: معنى العالم عند اليونانيين وخاصة الذرّيين منهم.

ـ والثاني: فكرة تعدّد العوالم الواردة فيه والتي تبنّاها الذرّيون.

إنّ معنى العالم عندهم هو هذا الذي ورد عن فيثاغورس، وسمّي بذلك عندهم حسب فلوطرخس لما فيه من الترتيب بين عناصره وأفلاكه. وقد تعرّض فلوطرخس لهذا الترتيب في مكان آخر من كتابه إذ يقول: " برمنيدس يرى أنّ ترتيب العالم مثل أكِلّةٍ ([3]) مظفورة مركّبة بعضها على بعض، وإنّ منها ما هو من جسم مخلخل، ومنها ما هو من جسم متكاثف، وإنّ منها ما هو مجتمع من نور وظلمة بين تلك. .. وأمّا لوقبس وديمقريطس فإنّهما يريان أنّ العالم لباس كالقميص يدور به كالغشاء ممدود عليه، وأمّا أبيقورس فإنّه يرى أنّ بعض العالم نهايتها مخلخلة وبعضها نهايتها متكاثفة، وأنّ منها متحرّك وغير متحرّك. وأمّا أفلاطن فإنّه يرى أنّ الأوّل هو النّار وبعده الأثير ويتلوه الماء وآخرها كلّها الأرض "([4]).

1) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 125

2) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ص 69 ـ 70

3) الأكِلّة، بتشديد اللام، جمع إكليل وهو التاج

4) فلوطرخس، م. ن، ص 128

فترتيب عناصر هذا الكون قد شغل على ما نرى الفلاسفة اليونان فراحوا يبحثون عن أصل لها وترتيب ونظام، راحوا يبحثون في كلّ ذلك بعقولهم فجاءت نظرياتهم وآراؤهم متفقة أحيانا مختلفة أخرى ولكنها قد تقاصرت كلّها عن إدراك الحقيقة، ولم يكن هذا مستطاعا في ذلك العصر ولا حتّى مطلوبا منهم. وعلى كلّ حال فإنّ تعريفهم للعالم قد جاء نتيجة معرفة حسّية مباشرة إذا أخذنا بهذا النصّ الذي يورده فلوطرخس إذ أنّ النّظام والترتيب مُلاحَظ في الكون بالحسّ. أمّا ما ذهبوا إليه من محاولة لترتيب عناصر الكون ومن تشبيه له بالأكِلّة واللّباس فإنّها مجرّد افتراضات تحتاج إلى البرهان.

لقد كان الفلاسفة السّابقون على سقراط شديدي الاهتمام بالعالم والكون والطبيعة ومن ثمّ فإنّ التّعريف الوارد عن فيثاغورس والذي تبنّاه الذريّون على ما نفهم من النّصّ الذي أورده فلوطرخس تعريف قائم بالأساس على شيئين:

ـ الأوّل: هو الملاحظة الحسّية

ـ والثاني: هو الرّجوع إلى اللغة لتصيّد المعنى الذي يفيد ما لاحظوه حسّيّا دون لجوء إلى وحي أو دين. وهذا مخالف لما جاء عن الذرّيين المسلمين الذين عرّفوا العالم تعريفا مخالفا لهذا.

يقول البغدادي في " أصول الدين ": " العالم عند أصحابنا كلّ شيء هو غير الله عزّ وجلّ. والعالم نوعان: جواهر وأعراض... وزعم بعض أهل اللغة ([1]) أنّ العالم كلّ ما له علم وحسّ، ولم يجعل الجمادات من العالم. وقال آخرون إنّه مأخوذ من العَلَم الذي هو العلامة، وهذا أصحّ لأنّ كلّ ما في العالم علامة ودلالة على صانعه ". ([2])

وهذه الصياغة الأشعريّة لمعنى العالم هي التي اتفق عليها المتكلّمون وإن لم نعثر لهم على تعريفات محدّدة لأن المتكلّمين الذين دانوا بالمذهب الذرّي قسّموا العالم إلى جواهر وأعراض كما أشار البغدادي في تعريفه وجعلوا هذين القسمين مكوّنيْن للعالم، فكان العالم عندهم هو مجموع الجواهر والأعراض. ولمّا كان الله ليس جوهرا ولا عرضا عندهم كما بيّنا أصبح العالم

1) جاء في لسان العرب، العالَمُون، أصناف الخلق، والعالَم، الخلق كلّه. وقيل، هو ما احتواه بطن الفلك... والجمع عالَمُون، ولا يجمع شيء على فاعَل بالواو والنون إلا هذا. وقيل، جمع العالم الخلق، العوالم. وفي التنزيل " الحَمْدُ لله رَبَ العالَمين " قال ابن عبّاس، ربّ الجنّ والإنس. وقال قتادة، ربّ الخلق كلّهم. قال الأزهري، الدليل على صحّة قول ابن عباس قوله عزّ وجلّ " تَبَارَكَ الذي نَزّلَ الفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلعالَمِينَ نَذِيرًا " (الفرقان1) وليس النبيّ صلّى الله عليه وسلّم نذيرا للبهائم ولا للملائكة وهم كلّهم خلق الله وإنّما بعث محمّد صلّى الله عليه وسلّم نذيرا للجنّ والإنس. انظر، ابن منظور، لسان العرب، مادة علم

2) البغدادي، أصول الدين، ص43 ـ 44

هو كلّ شيء من الموجودات غير اللـه تعالى سواء كان حيّا أو جـمادا خلافا لـبعض أهـل اللغـة الذين حصروا العالم في كلّ ما له حسّ وعلم فأخرجوا بذلك الجمادات عن جملة العالم.

وقد استحسن المتكلّمون ما ذهب إليه البعض الآخر من أهل اللغة الـذين رأوا أن العـالم مأخوذ من العلامة وهذا ما أشار إليه البغدادي لأن هذا القول يؤكّد ما حـرص عليـه المتكلّمـون من أنّ كلّ ما في العالم دليـل وشـاهد عـلى صـانعه وهـو اللــه تعـالى. فـالمتكلّمون قـد صـاغوا تعريفهم للعالم إذن على هدى مما عرفوه عن إلههم وصفاته المباينة لصـفات المخلـوق. فاللــه عند المتكلّمين موجود قديم لم يزل، مخالف لكلّ ما في العالم من موجـودات. وإذا جعـل أبيقـور آلهته مستقرّة بين العوالم فإنّ إله المتكلّمين في كلّ مكان ويشهد عليه كلّ موجود من موجودات العالم المُدَبّر من قِبَلِه.

بقي أن نشير إلى نقطة متشابهة بـين الـذرّيين اليونـان والمسـلمين في هـذا المجـال وهـي فكرة تعدّد العوالم. فديمقريطس وأبيقور ومطرودور Métrodore يذهبون إلى أنّ ثمّة عـوالم بـلا نهاية كما جاء في نص فلوطرخس. والحقيقة أن هذه الفكرة سابقة علـيهم وهـي " واحـدة مـن أطروحات أنكسيمندريس Anaximandre سيعود أنكسيمانس Anaximène إلى تبنّيها لا حقـا [إذ] يفترض هذا الأخير وجودا متواقتا لعدّة أكوان تولد وتفنى في خضمّ اللاّمتناهي الأزلي الـذي لا يشيخ، ومن هذا اللاّمتناهي تولد الأكـوان ".([1]) فهـذه الفكـرة وجـدت قبـل الـذرّيين اليونـان وهي ليست فكرة أصيلة لهم وإن كانت فكرة مرتبطة بالطبيعيين اليونان والذرّيّون منهم.

ونحن نجد هذه الفكرة تتكرّرمع المتكلّمين المسـلمين، يقـول البغـدادي: " وقـد اختلـف المفسّرون في العالم، فمنهم من قال لله تعالى ثمانية عشر ألف عـالم كـلّ واحـد منهـا مثـل العـالم المحسوس أو أكبر منه. ومنهم من قال بتسعين ألف عالم، ومنهم من قال بألف عالم وتأوّلوا عـلى ما ذكروا من العدد قوله عزّ وجلّ " ربّ العالمين ". وقولنـا إنّ العـالم جملـة الجـواهر والأعـراض شامل للأعداد التي ذكروها "([2]).

فالأشاعرة إذن يقرّون على ما جاء في هذا النصّ فكرة تعدد العوالم ويرجعونها إلى القـرآن وإلى قوله تعـالى " ربّ العـالمين " ولكـنّهم لا يحـدّدون هـذا العـدد ولا يرونـه لا متناهيـا خلافـا للذرّيين اليونان الذين يجعلون عـدد العـوالم بـلا نهايـة. وأغلـب الظـنّ أنّ فكـرة تعـدّد العـوالم

---

1) برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ص 61

2) البغدادي، أصول الدين، ص 34

دخلت علم التفسير مع الإسرائيليات فقد روي عن وهب بن منبّه أنّه قال: " لله تعالى ثمانية عشر ألف عالم، الدنيا منها عالم واحد، وما العمران في الخراب إلا كفسطاط في صحراء ".([1]) فالأكيد أن ّهذا القول لوهب هو أساس ما ذهب إليه المفسّرون ولم يعارضه الأشاعرة، ووهب كما نعلم مصدر من مصادر الإسرائيليات في التفسير.

نشأة العالم

كانت فلسفة الذرّيين اليونان فلسفة من فلسفات نشأة الكون التي وجدت زمنئذ، ومحاولة تفسير نشأة الكون اتّجاه يعبّر عن فلسفة سائدة في ذلك العصر وهي الفلسفة الطبيعية التي اهتمّ أعلامها بما هو حسّي مباشر. فالفلسفة حسب "وولتر ستيس W.T Stace ": "حركة مما هو حسّي إلى ما هو غير حسّي ". ([2]) فالفلسفة الطبيعية عند اليونان مرحلة طبيعية في تاريخ الفكر الفلسفي تلتها مراحل من التطوّر بلغت في النهاية ذروة التفكير غير الحسّي مع أفلاطون وأرسطو. وبعد أرسطو وقع الفكر اليوناني في ردّة إلى المادّية مع الرواقيّة والأبيقوريّة... وقد حلا لبعضهم أن يشبّه هذا التطوّر في التفكير الفلسفي اليوناني بنموّ الطفل إذ يقول: "الأمم في بداية أمرها كالطفل لا يعلم شيئا سوى ما يدركه بحواسّه، ولا يتصوّر شيئا غائبا، ثمّ يصير شابّا يتصوّر المعقولات ويتصرّف فيها شيئا فشيئا، ثمّ كهلا يجول فكره في الإلهيات، ولا فرق بين ذلك وما نعلمه من تاريخ فلسفة اليونان، فإنها لم تتجاوز في بدء نشأتها حدّ الطبيعة الواقعة تحت الحسّ، فاقتصر بحث حكمائهم على المادّة الأصلية التي منها تكوّنت الأشياء. قال جالينوس: إنّ الذي حملهم على ذلك الفهم أنهم لم يتصوّروا استحالة المواد بعضها إلى بعض إلا إذا فرض وجود مادة أصليّة اشتركت فيها جميع العناصر منها تنبعث وإليها تعود"([3]).

وقد وجد بعضهم هذا الأصل الثابت الذي لا يتغيّر والذي تنشأ منه كلّ الكائنات في الماء، ووجده بعضهم الآخر في الهواء أو في النّار ووجده الذرّيون في الذرّات "ولم تكن النظريّة الذرّية كشفا عشوائيا"([4]) على حدّ تعبير "برتراند رسل Russel.B "، فقد كان لوقيبوس

1) ابن منظور، لسان العرب، مادة علم

2) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة، مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط2، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1407 / 1987، ص 27

3) دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق، محمد جلال شرف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص 121 ـ 122

4) برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة، فؤاد زكرياء، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983، 1 / 88

ملطيّا وكان على إلمام واسع بنظريّات مواطنيه الكبار الذين سبقوه في الظهور، وتشهد على ذلك آراؤه في الكونيّات إذ أنّه عاد إلى الآراء السابقة التي قال بها أنكسيمندر بدلا من أن يسير في طريق الفيثاغوريين.

ولمّا كانت المدرسة الإيلية ترى أنّ الوجود كلّه ملاء وأنّ الحركة ممتنعة دون خلاء، وأنّ الخلاء لاوجود، وقبل الذرّيون هذه الخواص ولكنّهم لم ينسبوها إلى الوجود وإنّما نسبوها إلى الذرّات، فقالوا إنّ الذرّات ملاء ولا خلاء فيها وإنّما الخلاء خارجها، وهو الذي يتيح لها الحركة. لهذا فقد اعتبر بعضهم الذرّية نتيجة مباشرة للمدرسة الإيليّة بل إنّ " ميليسوس Mélissus ـ وهو إيلي ـ كاد أن يهتدي إليها خلال مساره الفلسفي "([1]) وذهب " مابيو Mabilleau " إلى أنّ " متشابهات أنكساغوراس يمكن أن تكون مرحلة وسطى بين القول بالعناصر الأربعة والقول بالذرّات وبين الهيولانيّة الأيونيّة والآليّة الجديدة"([2]) في حين رأى وولتر ستيس أنّ " الفلسفة الذرّية اليونانيّة تطوّر لفلسفة أنباذوقليدس ". ([3])

لئن ركّزنا على هذه الفكرة فلأجل أن نبيّن أنّ الفلسفة الذريّة لم تكن لتخرج عن الإطار الفكري والفلسفي الذي وجدت فيه. ولمّا كان هذا الإطار معبّرا عن انشغال تامّ بالطبيعة وتفسير نشأة الكون والموجودات فليس غريبا إذن أن يُدليَ الذرّيون بدلوهم في هذا المجال وقد فعلوا، ولا يعنينا ما انطبع به مذهبهم في تفسير العالم من آراء مخالفة لفكرة الخلق والخالق بقدر ما يعنينا اتّساقه مع نظام فكرهم العام. وتفسير الذرّيين لنشأة العالم فيه تطوّر إذا قورن بالتفسيرات الأسطوريّة السابقة، ومع ذلك " فإنّ كونيات لوقيبوس وديمقريطس وفيّة في صورتها العامة للمخطط الملطي: كتلة لا متناهية من معينها تقتبس مادة الأكوان التي لا يحصى لها عدّ والتي تظهر إلى حيّز الوجود بالتعاقب أو بالتزامن، وكيما يتشكّل كون من الأكوان يكفي أن تنفصل كسرة عن هذه الكتلة وأن تدبّ فيها حركة دواميّة، فما تمايز أجزاء الكون وتناظمها إلا نتيجة لازمة كما لدى أنكساغوراس لحركة الدوّامة "([4]).

ومن جهة أخرى فإن أصل عالم من العوالم أي انفصال كسرة عن الكتلة اللامتناهية يفترض وجود خلاء تسقط فيه هذه الكسرة، فدون خلاء لا حركة ولا نشأة لعوالم. فركام

---

1) م. ن، 1 / 85

2) Mabilleau.L, Histoire de la philosophie atomistique , p.146

3) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 65

4) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ص 102

الذرّات محرّك بحركة دواميّة يحيط الغموض بأصلها. ومفعول هذه الحركة إحداث مصادمات عديدة بين الذرّات، وكما يحدث في الدوّامة الرّيحيّة أو المائيّة تدفع أخفّ الذرّات وزنا نحو الخلاء الخارجي بينما تتجمّع الذرّات الثقيلة في المركز حيث تتألف منها مجموعة كرويّة أولى، ومن هذا الرّكام المجتمع ينشأ نوع من الغشاء يحتوي على كلّ أنواع الأجسام التي كانت محرّكة حركة دواميّة، وبسبب المقاومة الآتية من المركز ينشأ كذلك غشاء صغير تبعا لمدّة الدوّامة عن طريق الجسيمات التي تتجمّع باستمرار. وهكذا تتكوّن الأرض حين تبقى الأجسام المدفوعة نحو المركز متجمّعة، والهواء خلافا لذلك عبارة عن غشاء يكبر بموجب ازدياد الأجسام الآتية من خارج، وبحكم حركتها في شكل دوّامة يمتلك كلّ ما يلمسه. بعض هذه الجسيمات المنحلّة والمحمولة من قبل الدوّامة التي تحرّك الكلّ تكوّن بمشابكتها بعضها لبعض تجمّعا يكون في بدايته رطبا ووحلا ثمّ يشتعل بعد ذلك ويتحوّل إلى عدد هائل من الكواكب المختلفة، وتكون دائرة الشمس هي الأبعد ودائرة القمر هي الأقرب إلى الأرض، وفي الوسط تتمركز بقيّة الكواكب"([1]).

هذه النظرية وإن لم تكن علميّة في عصرنا الحالي فإنّها تعتبر علميّة في عصرها لأنّها تجاوزت الرؤى الأسطوريّة وحاولت أن تستبعد - لأوّل مرّة - في الكوسمولوجيا الإغريقية ذكر القوى الكيفيّة مثل البارد والحارّ وذكر العلل المحرّكة من خارج مثل العقل والمحبّة والكراهية لتؤسس مذهبا آليّا لا يحتاج إلى عوامل خارجيّة مؤثّرة لأنّ الذرّات متحرّكة باستمرار ولا تحتاج في حركتها إلى من يحرّكها، "إنّها متحرّكة في الخلاء حركة ذاتية دائمة"([2]) وهي "تتحرّك منذ الأزل بدون انقطاع، فإمّا أن تتصادم فيبتعد بعضها عن بعض أو أن تتحابك أو تلتفّ بذرّات قابلة للتحابك ". ([3])

وقد اختلف ديمقريطس وأبيقور حول كيفيّة الحركة، ومدار هذا الاختلاف هو القول بثقل الذرّات، فإذا أخذنا بالأطروحة التي تنفي قول ديمقريطس بالثقل فإنّ الذرات على هذا الأساس لا تسقط من فوق إلى أسفل ولكنّها تتحرّك حركة غير منظمة في كلّ الاتجاهات ([4]) أما إذا قبلنا الأطروحة التي تنسب إلى ديمقريطس قوله بوجود ذرّات كبيرة الحجم فإنّه يلوح

---

1) أبيقور، رسالة إلى فيثوقلاس، ف 89 ـ 90، ص 193. وانظر كذلك :

Laerce.D ،Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité , p .407 - 408

2) Rivaud.A, La pensée antique , p.59

3) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 44، ص 177

4) Werner.Ch, La philosophie grecque ,p.168

جليّا أنّ الـذرّات الأكـبر تـزن أكـثر مـن الـذرّات الصـغرى فتسـقط إذن بسرعـة أكـبر في الخـلاء ([1]) وتصـدم الـذرّات الأصـغر فتحـدث الحركـات المختلفـة وتنشـأ الكائنـات عـن طريـق تجمّـع الذرّات. لكن الأمر يختلف مع أبيقور الذي "يثبت للذرّات ثقـلا ويـرى أن سـقوطها يكـون مـن أعلى إلى أسفل ولتفسير التقاء الذرّات ينسب للـذرّة القـدرة عـلى تغيـير وجهتهـا تغيـيرا بسـيطا يسمّيه الانحراف "([2]) فما المقصود بالانحراف عند أبيقور ؟

قول أبيقور بالانحراف

الانحراف Le clinamen لفظة منسوبة إلى فلسفة أبيقور ولـو أننـا لا نجـد ذكـرا لهـا في كتاباته الخاصّة ومنها بالذات رسـالته إلى هـيرودوت التـي ضـمّنها آراءه الطبيعيّـة، ولكنّنـا نجـد المؤرّخين يذكرون القول بانحراف الذرّات وينسبونه إلى أبيقور.

فقـد أورد سـولوفين Solovine في كتابـه عـن أبيقـور شـهادات لشـيشرون وفلـوطرخس وآيتيوسAétios وديوجان الإينوندي Diogène d'oenoanda تؤكّد القول بالانحراف وتنسـبه لأبيقور. يقول شيشرون: " كان أبيقور يعتقد أنّ الذرّات تسقط بحكم ثقلها إلى الأسـفل في خـطّ مستقيم، وهذه الحركة طبيعيّة بالنسبة لكلّ الأجسام. ولكن لمّـا أدرك بعقلـه الثاقـب أنّـه حـين تسقط الذرّات دومًا نحو الأسفل في خطّ مستقيم فإنّها لا تتلاقى أبدا التجأ إلى الوهم ورأى أنّهـا تقوم بانحراف غير مدرك عن خطّ سيرها المستقيم إلى جهة مـن الجهـات يسـمح لهـا بالتشـابك والتجمّع، وهكذا ينشأ العالم وأجزاؤه. .. "([3])

وقال " آيتيوس": "إن أبيقور يقرّ نوعين من الحركة: الحركة العموديّة وحركـة الانحـراف. فالذرّات تتحرّك تارة عموديّا وتارة منحرفة إلى جهة مـن الجهـات، وهنـاك ذرّات أخـرى تتحـرّك بعد الاصطدام إلى فوق". ([4])

وقد ذكر فلوطرخس في "الآراء الطبيعية " أن أبيقور يقول: " إنّ أحد أجناس الحركة هـي التي تكون على الاستواء والأخرى هي التي تكون على الميْـل "([5]) و" أمّـا ديمقـريطس فإنّـه يـرى نوعا واحدا من الحركة هو الحركة التي تكون تبعا للدفع والتصادم".([6])

---

1) Faye.J.P, Introduction à: Epicure , par Maurice Solovine, P.10

2) Werner, Ibid,p.168

3) Solovine.M, Epicure, doctrines et maximes , p.170

4) Ibid, p.170

5) فلوطرخس، الآراء الطبيعيّة، ص 120

6) م. ن، ص 120

والحقيقة أنّ هذه الشهادات لا تجبرنا على القول بأنّ فكرة الانحراف هي فكرة أبيقوريّة لذلك شكّ البعض في نسبتها إلى أبيقور ([1]) ورأى أنّ الانحراف قد يكون فكرة أضافها تلاميذه بعده. ونحن وإن كنّا نجد القول بالانحراف عند لوقريطس فإننا لا نستطيع أن نجزم بهذا الرأي أو بذاك خاصة وأنّ القول بالانحراف يتماشى وروح المذهب الأبيقوري. يقول لوقريطس في قصيدته: " إنّ الذرّات الساقطة في الخلاء بموجب ثقلها الخاص في خطّ مستقيم تنحرف ـ في لحظة غير محدّدة وفي مكان غير محدّد ـ قليلا عن الخطّ العمودي فقط لكي نستطيع أن نقول إنّه قد طرأ تغيّر على حركتها. ولولا هذا الانحراف لسقطت الذرّات كلّها كقطرات المطر من أعلى إلى أسفل عبر أعماق الخلاء ولما حدث بينها أيّ تصادم ولا أيّ تدافع ولما خلقت الطبيعة أي شيء ".([2])

هذا القول والقول السابق لشيشرون يبيّنان بوضوح سبب القول بالانحراف، وهو يتمثّل في ضرورة هذه الحركة المنحرفة لإحداث التصادم بين الذرّات وإنشاء الكائنات عن طريق تجمّعها. ولولا هذا الانحراف لما التقت الذرّات أبدا ولما تكوّن أيّ شيء. ونجد للقول بالانحراف بُعدا آخر أشار إليه شيشرون في قولة أخرى أوردها له سولوفين يقول فيها: " لمّا أدرك أبيقور أنّه إذا حملت الذرّات إلى أسفل بموجب ثقلها فإنّنا سنحرم من كلّ حرّية بما أنّ حركتها محتومة وضروريّة، فتصوّر ـ لكي يتخلّص من هذه الضرورة ـ وسيلة غابت عن ديمقريطس وقال إنّ الذرّة عند سقوطها في خطّ مستقيم إلى أسفل بموجب ثقلها تنحرف جانبا انحرافا بسيطا"([3]).

لم يغفر الرواقيون والمشّاؤون لأبيقور القول بالانحراف ـ هذا الحدث البسيط والمعبّر ـ الذي وضعه حتى يمكن تفسير الكواكب والأحياء والصدفة وحتى لا تلغى إرادتنا الحرّة ([4]) وآخذ ديوجان الإينوندي ديمقريطس على قوله بالضرورة وعدم تركه أيّ حرّية للذرّات بالقدر الذي أشاد به بقول أبيقوربالانحراف ورأى أنّنا " لو اعتقدنا في القدر فلن يبقى هناك موجب للتوبيخ والتأنيب، ولن يجوزلنا أبدا أن نعاقب الأشرار "([5]).

---

1) solovine , Ibid , p. 173

2) Lucrèce, De la nature , L 2,p.50

3)Solovine , Epicure , doctrines et maximes , p.170

4) Ibid,p.170

5) Ibid,p.171

تثبت هذه الآراء للقول بالانحراف بُعدا أخلاقيا واضحا وهو إثبات حرّية الإرادة وإلغاء فكرة الضرورة المحتومة. وقد عقد لوقريطس في كتابه فصلا بعنوان " الانحراف وحرّية الإرادة " أثبت فيه إرادة الإنسان وحرّيته وربطها بحرّية الذرّات في انحرافها. يقول لوقريطس: " إذا لم تبادر الذرّات بانحرافها بحركة تلغي قوانين القدر. .. فمن أين تأتي إذن هذه الحرّية الممنوحة على الأرض لكل ذي نَفَس ؟ ". ([1]) وبهذا القول يخالف أبيقور والأبيقوريون ديمقريطس في هذا المجال ويثبت للطبيعة شيئا من الحرّية ولكنّه لا يخرج مع ذلك عن النسق الآلي لأنّ الانحراف يحدث آليّا لا قصد فيه ولا إرادة.

ومهما يكن الأمر فإنّ ما يهمّنا في هذا المجال هو إثبات حقيقة اتفق عليها الذرّيون اليونان وهي أنّ العالم إنّما يحصل باجتماع الذرّات والفناء بافتراقها، فهم "يوجبون اجتماعا وتفرّقا (للذرّات) لأنّهم لا يوجبون كونا وفسادا وذلك أنّهم يرون أنّ الكون لم يكن باستحالة الكيفيّة لكن باجتماع في الكمّيّة "([2]). والمقصود بالكون: الانتقال من اللاوجود إلى الوجود أو " هو خروج شيء من العدم إلى الوجود دفعة واحدة ". أمّا الفساد فهو " خروج شيء ما من الوجود إلى العدم دفعة واحدة " ([3]) وعلى هذا الأساس فإن الكون والفساد لا يتماشيان وروح المذهب الذرّي الذي يقوم على مبادئ منها أن: " لا شيء يتكوّن من العدم، ولا شيء يعود إلى العدم ". ([4]) فالكون بما هو وجود شيء من العدم مرفوض في المذهب الذرّي لأنّه مذهب يقول بأزليّة المادّة التي تتكوّن منها الموجودات.

وقد رفض المتكلّمون المسلمون القول بالكون والفساد كذلك كما أورد ابن ميمون، فقد قالوا: "لا يمكن أن يوجد جسم بوجه إلا مركّبا من هذه الأجزاء المتماثلة تركيب مجاورة حتى أن الكون عندهم هو الاجتماع والفساد افتراق ولا يسمّونه فسادا بل يقولون الأكوان هي اجتماع وافتراق وحركة وسكون "([5]) فهم إذن يتجاوزون اصطلاح الكون والفساد ويستعيضون عنه باصطلاح " الأكوان ". وهذا الاصطلاح يتجاوز كذلك فكرة الكون بالمفهوم الفلسفي التي أشرنا إليها سابقا ـ والتي تعني خروج الشيء من العدم إلى الوجود ـ إلى اجتماع الذرّات وافتراقها وحركتها وسكونها.

---

1) Lucrèce , Ibid,L1,p.51

2) فلوطرخس، الآراء الطبيعيّة، ص 121

3) عمار طالبي، اصطلاحات الفلاسفة، المؤسسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، 1983، ص 54

4) Laerce .D, Les vies des plus illustres philosophes de l’antiquité , p.413

5) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 1/ 197

ونجد للمتكلّمين اهتماما كبيرا بفكرة الأكوان هذه التـي يعرّفهـا الـرازي بقولـه: " الكـون عبارة عن حصول الجوهر في الحيّز، ويندرج تحت الكون أربعة أشياء: الحركة وهـي عبـارة عـن الحصول في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر، والسّكون وهو عبارة عـن حصـول الجسـم الواحـد في حيّز واحد أكثر من زمان واحد، والاجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيّـزين بحيـث لا يمكـن أن يتوسّط بينهما ثالث، والافتراق وهو عبارة عـن حصـول المتحيّـزين في حيّـزين يمكـن أن يتوسّـط بينهما ثالث "([1])

ولئن اختلف المتكلّمون في بعض عناصر الكون كالحركة والسّكون فإنّهم قد أجمعوا عـلى إثباتها ولم يخالف في ذلك إلا الأصمّ وجماعة من الملحدة ([2]) بل إنّ المتكلّمين عدا الأصـمّ أكـدوا على " أنّ الأجسام لا تخلو من الأكوان "([3]) والغاية من هذا التأكيد هي إثبات حدوث الأجسـام وهذا ما نفهمه من قول القاضي عبد الجبار الذي كـان مـدركا لأقـوال السـابقين إذ يعقـد فصـلا يقول فيه: " الكلام في أنّ الأجسام لا يجـوز خلوّهـا مـن الأكـوان التـي هـي الاجـتماع والافـتراق والحركة والسّكون، والخلاف فيه مع أصحاب الهيولى وهم جماعة ذهبـوا إلى أنّ الأعيـان قديمـة والتراكيـب محدثـة، وعـبّروا عنهـا بعبـارات هائلـة نحـو الأسـتقص والبسـيط والطينـة والعـنصر والهيولى إلى غير ذلك. .."([4]).

ورغم اعتراف القاضي بقيمـة الألفـاظ المعـبّر بهـا فإنّـه لم ينخـدع بهـا لمنافاتهـا لعقيدتـه التـي تؤكّـد عـلى قيمـة الأكـوان في فكـرة الخلـق، الأمـر الـذي جعـل المتكلّمـين يجـوّزون خلـوّ الجوهر من كلّ عرض ما خلا الكون ([5]) لأنّه لا يعقل وجود إذا غابت معـاني الحركـة والسّـكون والاجتماع والافتراق، طالما أنّ حركة الجـواهر الفـردة واجتماعهـا هـي أسـاس كـون الكائنـات أو وجودها، وسكون هذه الجواهر وافتراقها هو بعينه فسـاد هـذه الموجـودات أو فناؤهـا، قـالوا : "نظرنا في الجسم فوجدناه لا يخلو من هذه الأشياء المحدثات ولا ينفكّ عنها ولا يوجد قبلهـا ولا بعدها، ولا يوجد إلاّ وهي معـه. ولـو أنّ متـوهّما تـوهّم الجسـم غـير مجتمـع ولا متفـرّق، ولا متحرّك ولا ساكن كان توهّم ضربا من المحال فاسدا ووجها من الخطإ مضـمحلاّ لأنّـه إذا تـوهّم

1) الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 5

2) عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص 96

3) م. ن، ص 111. وكذلك، التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 48

4) عبد الجبار بن أحمد، م. ن ، ص 111

5) انظر، أبو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 62

ذلك توهّم بطلان وجوده وفساد كونه "([1]). وكما أكّد المتكلّمون على ضرورة وجود الأكوان أكّدوا كذلك على ضرورة حدوثها ([2]) لإثبات حدوث العالم.

وفي الجملة فإننا إذا قارنّا أقوال المتكلّمين بأقوال الذرّيين اليونان في هذا الباب خرجنا بجملة من الاستنتاجات يمكن أن نحوصلها فيما يلي :

ـ أوّلا: أنّ مادة العالم ـ الذرّات ـ قديمة عند الذرّيين اليونان وغير فانية خلافا لذرّات المسلمين المحدثة والفانية.

ـ ثانيا: أنّ الذرّات في حركة دائمة، ولا بداية لهذه الحركة عند ديمقريطس وأبيقور. أما عند المتكلّمين فالحركة عرض، والأعراض كلّها حادثة. وحدوث الأعراض دليل على حدوث العالم وهذا ما نفهمه من ردّ أبي الهذيل على من طلب منه أن يدلّ على حدوث العالم بغير الحركة والسكون بقوله: " مثلك مثل رجل قال لخصمه: احضر معي إلى القاضي ولا تحضر بيّنتك ". ([3]) فالقول بالحركة والسكون بيّنة أبي الهذيل ودليله على حدوث العالم وكلاهما عرض، و" الحركة عند أصحاب مذهب الجوهر الفرد من المسلمين مستقيمة غير أزلية ولا أبديّة أمّا حركة العالم عند الفلاسفة فهي دائريّة وهي لذلك قديمة ". ([4])

ـ ثالثا: أنّ اجتماع الذرّات هو السبب في كون الأشياء، وأنّ افتراقها هو السبب في فسادها وهذا أمر لا خلاف فيه بين الذرّيين اليونان والمتكلّمين المسلمين.

ـ رابعا: أنّ الحركة التي تتسبّب في هذا الاجتماع حركة غامضة عند الذرّيين اليونان، فهم لا يجعلون لها سببا ولا غاية خلافا للمتكلّمين المسلمين الذين نسبوها إلى اللـه وجعلوه هو المحرّك تماما كما أنّه هو المجمّع للذرّات والمفرّق لها. وهذا يقودنا إلى إنكار الذرّيين اليونان لفكرة الخلق والخالق ونفيهم لها كما سنرى نفيا قاطعا ولجوئهم إمّا إلى الضرورة الصارمة أو إلى الصدفة خلافا للمتكلّمين الذين تمسّكوا بفكرة الخلق وتأدّوا منها إلى وجود الخالق المدبّر المتعهّد للكون بالعناية والرّعاية وهي نقطة اختلاف جوهريّة بين الذرّيتين.

ـ خامسا: أنّ فكرة الخلق من عدم أو من لاشيء غير ممكنة ولا كائنة عند الذرّيين اليونان وهذا مبدأ من مبادئهم الأساسية التي انطلقوا منها. أمّا المتكلّمون المسلمون فقد قالوا

---

1) أبو عمّار الإباضي، الموجز، ص 258

2) عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص 110

3) الشريف المرتضى، الأمالي، 181/1

4) محمد علي أبو ريّان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، دار النهضة العربيّة، بيروت، 1973، ص 192

بالخلق من عدم، ولئن اتّهم البغدادي المعتزلة ـ لقولها بشيئية المعدوم ـ بأنها تذهب بهذا القول إلى أنّ اللـه خلق الشيء من شيء فإنّنا نجد الكعبي يقول: "إنّ المعتزلة أجمعت على أنّ اللـه عزّ وجلّ شيء لا كالأشياء وإنّه خالق الأجسام والأعراض وإنه خلق كلّ ما خلقه لا من شيء "([1]) ويشهد للمعتزلة ما أورده المرتضى في أماليه إذ يقول: "إنّ إحداث شيء من شيء غيره كلام محال ظاهر الفساد لأنّ المحدث على الحقيقة هو الموجود بعد أن كان معدوما ". ([2])

أمّا الأشاعرة فلا خلاف بينهم في كون اللـه قد أحدث الأشياء من لاشيء. ([3]) ومن كلام الإسماعيلية ([4]) في هذا الباب :

أَبدَعَ ما أَبدَعَ من غير سبب ولا لمسّ حاجة ولا أرب
من غير شــيء لا ولا في شيء ولا لشيء جال في الرويّ ([5])

وقد سأل الزنديق جعفرا الصادق:

ـ " من أيّ شيء خلق اللـه الأشياء ؟

ـ قال الصادق: من لاشيء.

ـ فقال: كيف يجيء من لاشيء شيء ؟

ـ قال عليه السلام: إنّ الأشياء لا تخلو إمّا أن تكون خلقت من شيء أو من غير شيء. فإن كانت خلقت من شيء كان معه فإنّ ذلك الشيء قديم، والقديم لا يكون حديثا ولا يفنى ولا يتغيّر، ولا يخلو ذلك الشيء من أن يكون جوهراواحدا ولونا واحدا، فمن أين جاءت هذه الألوان المختلفة والجواهر الكثيرة الموجودة في هذا العالم من ضروب شتّى ؟ ومن أين جاء الموت إن كان الشيء الذي أنشئت منه الأشياء حيّا ؟ ومن أين جاءت الحياة إن كان ذلك الشيء ميّتا ؟ ([6])

---

1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 94

2) الشريف المرتضى، الأمالي، 344/2

3) البغدادي، أصول الدين، ص 70

4) الإسماعيلية، فرقة من الشيعة زعمت أن الإمام بعد جعفر بن محمد ابنه اسماعيل بن جعفر. انظر، النوبختي، فرق الشيعة، ط2، دار الأضواء، بيروت، 1984/1404، ص 67

5) داعي الدعاة القاضي علي بن حنظلة بن أبي سالم الوداعي، كتاب سمط الحقائق في عقائد الإسماعيليّة، تحقيق. عباس العزاوي، دمشق، 1953، ص 27

6) الطبرسي، الاحتجاج، 79/2

هكذا يتجلّى لنا أن فكرة الحدوث تتضمّن في ذاتها الخروج من العدم أو الكون بالمعنى الفلسفي للمصطلح.

لئن كانت هذه الفكرة غير منطقية ولا معقولة عند الذرّيين اليونان فإنّها مسايرة تمام المسايرة لما جاء في الوحي: " إِنَّمَا أَمْرُهُ إذا أَرَادَ شيْئًا أَنْ يَقُولَ لهُ كُنْ فيَكون ". ([1]) فالمتكلّمون قد اقتنعوا بقدرة اللـه وفوّضوا إليها كلّ ما يعجز العقل المحدود عن فهمه. وحتى مغالاة المعتزلة في إعمال العقل لم تُخرجهم عن هذا الإطار إذ سلّموا بقدرته على كلّ شيء وحتّى في الحالات التي اعترضوا فيها على قدرة اللـه فإنّهم استعملوا عبارات من نحو قولهم " لا يوصف اللـه بالقدرة على كذا " أو " لا يجوز أن يفعل كذا " وهي عبارات لا تهدف إلى تعجيز اللـه وإنّما تحرص على تنزيهه.

آلية الذرّيين اليونان وغائية المتكلّمين

"لم يكن القدامى قبل أفلاطون والأنبياء اليهود يدركون الروحانيّة الخالصة لذلك لاح لهم كلّ شيء ماديّا "([2]) ولم يفرّقوا ـ عندما حاولوا تحديد جوهر الأشياء ـ تفرقة واضحة بين المادي والروحي لأجل هذا لم يستسغ الذرّيون وجود قوى كيفيّة تحرّك المادة لأنّ المادّة هي أصل الوجود عندهم ولن يوجد أفضل منها ليحرّكها، لذلك لجأ كلّ من لوقيبوس وديمقريطس إلى الضرورة " فكلّ شيء يوجد حتما بسبب حركة الدوّامة التي هي أساس الكون وقد سمّاها (ديمقريطس) ضرورة "([3]) هذا ما أورده ديوجان اللايرسي أمّا فلوطرخس فإنّه يقول: " وأمّا بارمنيدس وديمقريطس فإنهما كانا يريان كلّ الأشياء فبالضرورة كانت، وأن الضرورة هي البخت وهي الانتقام وهي السياسة وهي فاعل الكلّ".([4])

هكذا يتضح لنا أنّ القول بالضرورة ثابت، ولئن اختلفت معاني الضرورة حسب النصّ الثاني وكان بعضها غامضا " كالانتقام " فإنّنا على يقين من أنّ الضرورة عند الذرّيين الأوائل من اليونان وعلى رأسهم ديمقريطس هي " القدر والقانون، وهي الخالقة للعالم". ([5]) فالضرورة على هذا الأساس هي فاعلة الكلّ وهي المنظّمة للعالم، وهي السياسة، ولعلّ هذا ما عناه ديمقريطس بقوله إنّ العالم مدبّر " بطبيعة غير ناطقة ". ([6])

1) يس، (82)

2) Burnet.E, Lucrèce notre contemporain,p.55

3) Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité , p.413

4) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 121

5) Marx.K, Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure , p.16

6) فلوطرخس، م. ن، ص 126

فـديمقريطس لم يلجـأ في تفسـير اجـتماع الـذرّات إلى قـوى خارجيّـة وإنّمـا رأى أنّ هـذا الاجتماع يقع نتيجة حركة آليّة، نتيجـة ضرورة محتومـة لا منـاص منهـا " فالـذرّات متحرّكـة في الخلاء حركة ذاتية دائمة "([1]) دون حاجة إلى إله خالق أو متعهّد بالعناية والرّعايـة وبـذلك فسّر الطبيعة بالطبيعة ذاتها ([2]) ومضى بالمذهب الآلي إلى حدّه الأقصى ووضعه في صيغته النهائية.([3])

لكن هذه الآليّة لم تعجب أرسطو الذي لم يفهم الحركة التي يقول بها الذرّيون ولم يفهم مصدرها ([4]). كما أنّ القول بالضرورة لم يعجـب أبيقـور الـذي اعتـبر أنّ " الضرورة شرّ، ولكـن لا شيء يلزمنا على العيش تحـت سـيطرة الضرورة ". ([5]) وينقـد ديمقـريطس بقولـه: " ذلـك الـذي يؤكّد أنّ كلّ شيء يحـدث عـن طريـق الضرورة لا يجـوز لـه أن يؤاخـذ مـن يقـول بأنّـه لا شيء يحدث بالضرورة إذ أنّ تصريحه الأوّل يجعل هـذا الإثبـات الأخـير نتاجـا لـلضرورة أيضـا "([6]) إذ ليس هناك ما يبرّر هـذا الفعـل عـن ذاك ليميّـز فيقـول هـذا الفعـل ضروري وذاك لا، لأنّ كـلّ الأفعال ستصبح ضرورة وحتّى الشرّ سيتعلّل فاعله بعدم القدرة على دفعه. لـذلك صرّح أبيقـور في القولة الأولى بأنّ " الضرورة شرّ " لأنها تُسقط كلّ لوم وعتـاب وهـذا مـا أكّـده المعتزلـة بعـد ذلك إذ رأوا أنّ القول بالجبر يسقط التكـاليف الشرعيّـة، إذ لا يعقـل أن يجـبر اللــه العبـد ثـم يأمره وينهاه ويحاسبه. ولئن استبعد أبيقور فكرة الإله فإنّه كفيلسوف أخلاقي يفعل الخير لأجل خيريته ويؤمن بالحرّية ويرى أنّ الاعتقاد في القضاء والقدر يلغي توبيخ الأشرار ومعاقبتهم. ([7])

فأبيقور يستبعد فكرة الضرورة وينتقـدها بقولـه: "إنّ الحكـيم يسـخر مـن القـدر الـذي يجعل منه بعضهم سـيّدا عـلى جميـع الأشـياء. ولعلّـه مـن الأفضـل حقّـا أن نصـدّق بالأسـاطير المتعلّقة بالآلهة على أن نخضع للقدر الذي يقول بـه الطبيعيّـون، ذلـك أنّ الأسـطورة لا تجعلنـا نفقد الأمل في إمكانية استعطاف الآلهة بإجلالنا لها في حين أنّ القدر يتّصف بالحتميّـة المطلقـة التي لا يمكن ردّها"([8]).

---

1) Rivaud.A, La pensée antique ,p.59

2) حسين مروّة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلاميّة، ط6، دار الفارابي، بيروت 1988، 710/1

3) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 40

4) أرسطو، السماء، ص311

5) أبيقور، الحكم الفاتيكانية، الحكمة التاسعة، ص 216

6) م. ن، الحكمة 40، ص 219

7) Solovine.M, Epicure, doctrines et maximes , p.173

8) أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ف 134، ص 207

إنّ أبيقور يرفض هـذه الحتميّـة الصـارمة ولا يجـد حـلاّ لـذلك إلا في القـول بـالانحراف، انحراف الذرّات عن خطّ سيرها والتحرّر من الضرورة المطلقـة. لكـن إذا كـان أبيقـور قـد رفـض القول بالضرورة فأيّ مبدإ ارتآه لتفسير التقاء الذرّات واجتماعها لتكوين الأشياء ؟

رأى أبيقور أنّ الجامع للذرّات هي الصدفة عوضـا عـن الضرورة. يقـول لـوقريطس عنـد حديثه عن الانحراف: " إنّ الذرّات الساقطة في الخلاء ـ بموجب ثقلها الخاص ـ في خطّ مسـتقيم تنحرف في لحظة غير محدّدة وفي مكان غير محدّد قليلا عن الخـطّ العمـودي".([1]) فالـذرّة عـلى هذا الأساس لا علاقة لها بأيّ شيء ولئن قـال أبيقـور إنّـه " لاشيء يحصـل دون سـبب "([2]) فـإنّ سبب انحراف الذرّة غير مدرج في سلسلة سببيّة. أيـن ومتـى يحـدث هـذا الانحـراف ؟ إنّ هـذا الأمر غير متعيّن وهو لـذلك يثـير خلطـا في الأذهـان حـول سـببيّة أبيقـور هـذه التـي لا تخضـع للمكان والزّمان وتجعل الانحراف مستقلا عن الانحرافـات السـابقة، بـل وتكـرّس مبـدأ الضرورة التي عمل أبيقور جاهدا على محاربتها.

لحلّ هذه الإشكالات نقول بإيجاز إنّ الأمر يتعلّق بسببيّة خالية مـن القـانون، أو بعبـارة أوضح بسيادة الصدفة وهي على حدّ تعبير أبيقور " سبب غير محقّق "([3]) لـذلك فـإنّ "الحكـيم لا يؤلّهها مثلما تفعل العامّة ـ إذ أنّ تصرّفات الإله تخضع لتنظيم محكم ـ كما أنـه لا يـرى فيهـا علّة غير ثابتة، بمعنى أنّه لا يعتقد بأنّ الصدفة هي التي توزّع على النّاس الخير والشرّ مـن أجـل تحقيق الحياة السعيدة بل هي تمنحهم فحسب مادّة الخيرات العظمى أو الشرور الكبرى ". ([4])

هكذا يترك أبيقور المجال دوما لشيء من الحرّية ولو أنّها حرّيـة آليّـة خاليـة مـن القصـد والإرادة، وهكذا يمكن أن تعني الصدفة غياب الغاية والعلاقة بين الأسباب واحتمال التقاء الـذرّة بأيّ ذرّة أخرى دون قصد ودون تحديد بوقت أو بمكان وبذلك يقضي أبيقور على فكـرة العنايـة الإلهيّة وفكرة الخلق وفكرة الغائية بصفة عامّة ويلجأ إلى ميكانيكيّة الذرّات العميـاء والمتحرّكـة حركة دائمة في الخلاء. فلا وجود عند أبيقورلأيّ نظام في العالم ولا وجـود لعنايـة إلهيّـة متكفّلـة بخلق الكائنات الحيّة، لأنّ العيون لم تُخلق حسـب رأيـه للنظـر، ولا الآذان للسـمع، ولا اللسـان للكلام، ولا الأقدام للمشي لأنّ كلّ هذه الأعضـاء ولـدت قبـل أن توجـد اللغـة والسّـمع والـبصر

---

1) Lucrèce, De la nature, L2,p.50

2) Solovine, Epicure , doctrines et maximes , p.141

3) Ibid, p.141

4) أبيقور، م. ن، ف134 ص 207

والمشي. ومع أنّ هذه الاعضاء لم تولد لأداء المهامّ فإنّ هذه المهـامّ نتيجـة لهـا. والأمطـار أيضـا لم تنزل لفائدة الكائنات الحيّة ولا لفائدتها نبت العشـب وأورقـت الأشـجار لأنّ العنايـة الإلهيّـة لا تجني من هذا أيّ مصلحة، فكلّ شيء ينشأ وجوبا من نفسه. .. إنّها الـذرّات السـابحة عـلى غـير هدى في الخلاء هي التي تُنشئ كلّ شيء باجتماعها. ([1])

بهذا الشكل قضى أبيقور على فكرة العناية الإلهيّة والحكمة والغايـة مـن الوجـود خلافـا للمتكلّمين المسلمين الذين لم يكونوا ليقبلوا هذا التفسير الأبيقـوري وهـم يقـرؤون قولـه تعـالى: "قُـلْ مَـنْ يَـرْزُقُكُمْ مِـنَ السّـمَاءِ وَالأَرْضِ أَمّـنْ يَمْلِـكُ السّـمْعَ والأَبْصَـارَ "([2]) وقولـه:" وَأَنْزَلْنَـا مِـنَ المُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجّاجًا لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا "([3])...

إنّ مثل هذه الآيات تتنافى أوّلا مع ما ذهب إليه أبيقور من رفض لفكرة الخلق والعنايـة الإلهيّـة، وتتنـافى ثانيـا مـع غايـة المـذهب الأبيقـوري في حرصـه عـلى إلغـاء كـلّ غايـة للخلـق والمخلوقات. فاللـه عند المسلمين هو الخالق المتعهّد بالعناية والرّعاية وهـو الـذي بيـده الأمـر، الذي خلق العين للإبصار والأذن للسّمع والماء لإنبات الأرض... هذا ما قرأه المسـلمون في كتـابهم وراحوا يدافعون عنه بكلّ ما أوتوا من قوّة.

وقد بالغ المعتزلة في هذا المجال فعلّلوا كـلّ أفعـال اللـــه لأنّ اللـــه حكـيم والحكـيم لا يفعل فعلا دون غاية وعلى هذا فإنّ ما فعله اللـه هو أفضل الممكنات ولو قدر عـلى أن يفعـل ما هو أفضل مما فعل ولم يفعل لكان بخيلا حسب رأيهم، وما دام اللـه منزّها عـن البخـل فـما فعله إذن هو الأصلح. يقول المعتزلة في جواب مـن سـألهم (هـل يوصـف البـاري أنّـه قـادرعلى أصلح ممّا فعله بعباده ؟) : " إن أردتم أنّ اللـه سبحانه يقدر على أمثال الـذي هـو أصـلح مـمّا فعله بعباده، فاللـه يقدر من أمثاله على ما لا غاية لـه ولا نهايـة. وإن أردتـم يقـدر عـلى شيء أصلح من هذا قد ادّخره عن عباده مع علمـه بحـاجتهم إليـه في إدراك مـا كلّفهـم، فـإنّ أصـلح الأشياء هو الغاية، ولا شيء يُتَوهّم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه، لأنّ ما فعله بهـم فهـو غاية الصّلاح ". ([4])

---

1) Solovine, Ibid , p.142

2) يونس، (31)

3) النبأ، (14-15)

4) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 247/2 ـ 248

ويـذهب النظـام إلى أكـثر مـن هـذا إذ يقـول: " إنّ اللـــه لا يوصـف بالقـدرة عـلى الظلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح "([1])، ويقول " إنّـه تعـالى يقـدر على فعل ما يعلم أنّ فيه صلاحا لعباده ولا يقدرعلى أن يفعـل لعبـاده في الـدنيا مـا لـيس فيـه صلاحهم ". ([2])

وقد ألّب هذا القول الخصوم عـلى النظـام وألزمـوه " أن يكـون البـاري تعـالى مطبوعـا مجبورا على ما يفعله لأن القادر على الحقيقة مَن يتخيّر بين الفعل والترك ". ([3]) لكـن النظـام لا يرى في الحقيقة هذا الرأي لأنّ اللـه عنده " لم يفعل فعلا إلا وهو قادر على تركـه وفعـل غـيره بدلا منه إلا أنّ ذلك الفعل وتركه صلاح لخلقه ونفع لهم "([4]) أي أنّ فعل الفعل وتركه يـدور في دائرة الأصلح. فإذا ما فعل اللـه فعلا فهذا الفعل هو أصلح ما يمكن أن يكون، فإذا تركـه لفعـل آخر فإنّ هذا الفعل الآخر يكون مساويا في الصّلاح للفعل الأوّل وهذا ما نفهمه مـن قولـه: " إنّ ما يقدر اللـه عليه من اللّطف لا غاية له ولا كلّ، وإنّ ما فعل مـن اللطـف لا شيء أصـلح منـه إلا أنّ له عند اللـه سبحانه أمثالا ولكلّ مثـل مثـل، ولا يقـال: يقـدر عـلى أصـلح مـمّا فعـل أن يفعل، ولا يقال: يقدرعلى دون ما فعل أن يفعل. لأنّ فعل ما دون نقص، ولا يجـوز عـلى اللـــه عزّ وجلّ فعل النّقص. ولا يقال: يقدر على ما هو أصلح، لأنّ اللـه سبحانه لو قدر على ذلـك ولم يفعل كان ذلك بخلا ". ([5])

ولئن رفض الخصوم ومنهم كثير من المعتزلة هذا القول للنظام فإنّهم لم يفهمـوا أنّ اللـــه عنده " لا يفعل إلا الكمال، فلا معنـى للقـول بأنّـه يقـدر عـلى القبـائح عنـده. فالقـانون الـذي تسيرعليه الأفعال الإلهيّة هو الكمال الواجب لله "([6]) ولمّـا كـان اللـــه حكـيما فإنّـه لا يفعـل إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبـث " والحكـيم مـن يفعـل أحـد أمـرين: إمـا أن ينتفع أو ينفع غيره، ولمّا تقدّس الربّ عن الانتفاع تعيّن أنّه إنّما يفعل لينفع غيره، فلا يخلو فعـل من أفعاله من صلاح ". ([7]) فاللـه عند النظام ليس مطبوعا على الفعل وإنّما هـو يفعـل الفعـل

---

1) م. ن ، 232/2

2) الشهرستاني، الملل والنحل، 54/1

3) م. ن، 54/1

4) الخياط، الانتصار، ص 26

5) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 249/2

6) محمد عبد الهادي أبو ريدة، ابراهيم بن سيار النظام، ص 91

7) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 397

وخلافه وهذه ليست صفة المطبوع لأنّ " المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطباع هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنّار التي لا يكون منها إلا التّسخين والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد، وأمّا من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها ". ([1])

هكذا تصبح أفعال اللـه عند النظام كلّها صلاحا " فاللــه لا يقدر أن يعمي بصيرا أو يزمن صحيحا أو يفقر غنيّا إذا علم أنّ البصر والصحّة والغنى أصلح لهم (...) وهو لا يقدر كذلك أن يخلق حيّة أو عقربا أو جسما يعلم أنّ خلق غيره أصلح من خلقه ". ([2]) وعلى هذا الأساس تنحو أفعال اللـه كلّها نحو الغاية والغرض، ولا يعنينا المصدر الذي استقى منه النظام هذا الرأي بقدر ما يعنينا أنّ ما ذهب إليه من القول بالصّلاح هو عقيدة للمعتزلة بالغ فيها النظام بعض الشيء بغاية تنزيه اللـه عن العبث.

وقد رفض الأشاعرة ما ذهب إليه المعتزلة من القول بالصّلاح والأصلح كما رفضوا تعليل أفعال اللـه وقالوا إنّها ليست معلّلة بغاية أو غرض، وهو قد خلق المخلوقات عندهم وأَمَرَ ونهَى لا لعلّة ولا لداع ولا باعث، بل فعل كلّ ذلك لمحض المشيئة ومطلق الإرادة وذلك لأنّه ليس كلّ ما في العالم خيرا بل فيه شرّ كثير وكان من الأصلح أن لا يوجد هذاالشرّ: فقد منع الأموال قوما وأعطاها آخرين ففسقوا، وأعطى أقواما مالاً ورياسة فبطروا وهلكوا وكانوا مع القلّة صالحين، وأمرضَ أقواما فضجروا ونطقوا بالكفر وكانوا في صحّتهم شاكرين. وأيّ صلاح أو حكمة في خلق إبليس والشياطين وإعطائهم القوّة على إضلال النّاس ؟! ثمّ وجدناه قد أمات سريعا مَن وليَ أمور المسلمين فقام فيها بالحقّ والعدل وأبقى زيادا والحجّاج فأذاقوا النّاس الويل والفقر. فأيّ مصلحة وأيّ غاية وراء هذا ؟! ثم إنّ اللــه تعالى قد كلّف الكافر بالإيمان وهو يعلم أنّه لن يؤمن، ولو كانت أفعاله لغاية أو علّة لما فعل ذلك، ولما آلَم الأطفال الأبرياء الذين لا كسب لهم ولا معصية. ..([3])

فالأشاعرة رفضوا تعليل أفعال اللـه خلافا للمعتزلة والفقهاء الذين ذهبوا إلى أنّ الغاية من الحكم بالقصاص مثلا هو زجر النّاس عن القتل، واللـه لا يفعل لغرض عندهم " لأنّ كلّ من

---

1) الخياط، الانتصار، ص 25

2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 116

3) الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، القاهرة، (د.ت)، ص 59 ـ 60

كان كذلك كان مستكملا يفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته "([1]). وقد اختلف المعتزلة والأشاعرة في هذا الباب لاختلافهم في مفهوم الحكمة والعدل. فالله عدل في أفعاله عند الأشاعرة "بمعنى أنّه متصرّف في مُلكه ومِلكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل (عندهم): وضع الشيء موضعه، وهو التصرّف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم وعلى مذهب أهل الاعتزال "العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة".([2])

فالأشاعرة نفوا إذن الحكمة بمعنى أنّ الله يفعل الأفعال لغاية وغرض، ولكن لم يثبت عنهم أنّهم نفوا حكمة الله بمعنى إحكامه وإتقانه للأفعال، فالله حكيم عندهم بهذا المعنى يقول الآمدي: " إننا لا ننكر كون الباري تعالى حكيما، وذلك يتحقّق بما يتقنه من صنعته ويخلقه على وفق علمه وبإرادته لا بأن يكون له فيما يفعله غرض ومقصود ". ([3]) فهم إذن وإن رفضوا قول المعتزلة بالغائيّة فإنّهم لم يقعوا فيما وقع فيه الذرّيون اليونان من آليّة وإنّما سلّموا الأمر لقدرة الله وإرادته، فهو قادر يفعل ما يشاء، وهو حكيم، وتتحقّق الحكمة عندهم بما يتقنه من صنعته ويخلقه على وفق علمه وبإرادته. هكذا استعاض الأشاعرة عن مبدإ العليّة بقدرة الله وبالقول بالخلق المستمرّ وخالفوا الفلاسفة في ربط العلّة بالمعلول.

ولكنّنا نجد ذكرا للسببيّة عند المعتزلة وذكرا للعلّة والمعلول واختلافا في ارتباط السّبب بالمسبّب والعلّة بالمعلول. فالمعتزلة يذهبون إلى أنّ العالم منظّم وإلى أنّه يخضع لقانون السببيّة، فكلّ حركة تحتاج إلى محرّك أي إلى سبب مباشر أو غير مباشر، والنظام البديع في الكون يدلّ دلالة قاطعة على المبدع.

فالعالم إذن لا وجود فيه للفوضى عند المتكلّمين ولا هو نتيجة لدوّامة مجهولة الأصل، وإنّما هو صادر عن مبدع وفيه إحكام وتنظيم وإتقان، أو فيه بالمصطلح الحديث " حتميّة " كاد أبو الهذيل العلاّف أن يصوغها إذ يقول: " ليس يفعل فاعل فعلا إلاّ وفعْل مثله جائز منه حتّى يتغيّر عمّا كان عليه من القدرة والتخلية إلى العجز والمنع، فحينئذ يتعذر عليه ما كان

1) الرازي، المحصّل، ص 296

2) الشهرستاني، الملل والنحل، 42/1

3) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق، حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة، 1974/1394، ص 233

ممكنا له للعجز الحادث... وكذلك القول في الحجر إذا كسّر به شيء اليوم فهو يصلح لكسر مثله لمثل ما جاز من الفاعل اليوم إذا فعل مثله "([1]).

وإلى مثل هذا ذهب أبو موسى المردار إذ قال: " مَن جاز منه الفعل في حال لم يستحل منه في غيرها بغير تغييرٍ دخل عليه، كما أنّ الحجر الصّلب إذا كسّر شيئا لما فيه من الصلابة والثقل لم يستحل به كسر مثله لغير تغيير حدث فيه ولغير نقصان لحق ذاته "([2]).

إنّ هذا الكلام للعلاف والمردار من المعتزلة يكاد يكون هو مبدأ الحتميّة الذي صيغ حديثا والذي يعني أن نفس السبب يؤدي دوما إلى نفس النتيجة في نفس الظروف وبنفس المعطيات التجريبيّة. فالحتميّة تعني " أنّ كلّ حادثة أيّا ما كانت ليست إلا حالة جزئيّة من حالات ينطبق عليهاأحد قوانين الطبيعة "([3]) أو هي كما صاغها لابلاس Laplace(1749 ـ 1827) " إذا كانت لدينا معرفة بحالة الكون في وقت معيّن، ففي إمكاننا من حيث المبدإ أن نتنبّأ بكلّ ما يتلو ذلك الوقت من تاريخ الكون "([4]) وذلك قطعا لثبات القانون الطبيعي وهذا ما أقرّه ديمقريطس ولكنّه أخطأ فعمّم الضرورة لتشمل كلّ شيء وتُوقع الإنسان في مبدإ الجبر المحض ممّا جعل أبيقور يرفضها ويستعيض عنها بالصدفة التي لا تتماشى ومبدإ الحتمية.

أمّا المعتزلة فقد قالت بمبدإ الحتميّة في الطبيعة وربطت الأسباب بمسبباتها وقبلت مبدأ العلّية بل واختلفت فيه " فقال بعضهم علّة كلّ شيء قبله ومحال أن تكون علّة الشيء معه... وقال قائلون: العلّة علّتان، علّة قبل المعلول، وهي متقدّمة بوقت واحد، وما جاز أن يتقدّم الشيء أكثر من وقت واحد فليس بعلّة له، ولا يجوز أن يكون علّة له. وعلّة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك... وقال قائلون: العلّة لا تكون إلا مع معلولها، وما تقدّم وجوده وجود الشيء فليس بعلّة له... وقال قائلون: العلل منها ما يتقدّم المعلول كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك ممّا يتقدّم المعلول. وعلة يكون معلولها معها كحركة ساقيّ التي أبني عليها حركتي. وعلّة تكون بعد وهي الغرض. .. ([5]).

1) الخيّاط، الانتصار، ص20
2) م. ن، ص 19
3) مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، مادة حتمية
4) م. ن، مادة حتمية
5) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 75 ـ 77

"واختلف مثبتو التولّد من المعتزلة في الأسباب التي تكون عنها المسبّبات هل هي متقدّمة لها أو موجودة مع وجودها ؟ فقال قائلون: السبب مع المسبّب لا يجوز أن يتقدّمه. وقال قائلون: السّبب الذي يتولّد عنه المسبّب لا يكون إلا قبله. وقال قائلون: من الأسباب ما يكون مع مسبّباتها المتولّدة عنها، ومنها ما يتقدّم المسبّبات بوقت. فأمّا ما كان قبل المسبّب بوقتين فليس ذلك المسبّب متولّدا عنه. وجوّز بعضهم أن يتقدّم السّبب المسبّب أكثر من وقت واحد"([1]).

أوردنا هذه النصوص على طولها ليُعلم أنّ المعتزلة قد اهتمّوا بفكرة السببيّة وأولوها من العناية ما تستحقّ بل " وقال أكثر المعتزلة المثبتين للتولّد: الأسباب موجبة لمسبّباتها "([2]) وهو قول لم يقبله الأشاعرة لأنّ " جميع الممكنات عند الأشعري مستندة إلى اللـه سبحانه ابتداء، وهو تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسّة النّار، والريّ بعد شرب الماء. .."([3]).

وعلى هذا الأساس فإنّ الأسباب لا توجب مسبّباتها خلافا للمعتزلة. أي أنّه قد يجوز أن لا تحرق النّار وأن لا يبرّد الثّلج إذا لم يرد اللـه ذلك. يقول الغزالي: " الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسبّبا ليس ضروريّا عندنا، بل كلّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمّنا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمّنا لنفي الآخر. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الريّ والشّرب، والشّبع والاكل، والاحتراق ولقاء النّار، والنور وطلوع الشمس والموت وجزّ الرقبة... وهلمّ جرّا إلى كلّ المشاهدات من المقترنات في الطبّ والنّجوم والصناعات والحرف. .. فإنّ اقترانها لما سبق من تقدير اللـه سبحانه يخلقها على التّساوق (أي على التوالي) لا لكونه (أي التساوق) ضروريّا في نفسه... بل في المقدورخلق الشّبع دون الأكل، وخلق الموت دون جزّ الرقبة... هلمّ جرّا إلى جميع المقترنات ". ([4])

وبهذا أبطل الأشاعرة القول بارتباط السّبب بالمسبّب ولم نجد منهم من مال إلى القول بالسببيّة غير أبي المعالي الجويني الذي يرى أنّ " الفعل يستند وجوده إلى القدرة والقدرة يستند

1) م. ن، 96/2 ـ 97

2) م. ن، 2 / 97. وكذلك، ابو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 140

3) الإيجي، المواقف، ص 27

4) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، (د.ت)، ص 225 ـ 226

وجودها إلى سبب آخر... وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتّى ينتهي إلى مسبّب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبّباتها المستغني على الإطلاق. فإنّ كلّ سبب مهما استغنى من وجه محتاج من وجه والباري تعالى هو الغنيّ المطلق ". ([1]) ولكنّ هذا القول لا يعجب الأشاعرة فيستبشعوه ويردّوه إلى قول الفلاسفة ويُلزمون الجويني إلزامات شنيعة تخرج به عن مذاهب الإسلاميين([2]).

هكذا إذن أبطل الأشاعرة القول بالسببيّة وخالفوا المعتزلة وذلك لأنّ المعتزلة ترى أنّ العلّة مؤثّرة بذاتها خلافا للأشاعرة الذين يرون أنّها تؤثّر بخلق اللـه. فهم لا يقولون بضرورة حتميّة أو قانون ثابت وإنّما الأمر عندهم أمر اطّرادات تجري في مستقرّ العادة، فلا علاقة عند الأشعري بين الحوادث إلاّ بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسّة النّار والريّ بعد شرب الماء. .. ومع هذا فإنّ الأشاعرة لم ينفوا وجود خالق مدبّر حكيم هو الموجد والمتعهّد للكون بالعناية خلافا للذرّيين اليونان. ولئن أبطل الأشاعرة القول بالسببيّة فقد استعاضوا عنها بالقول " بالخلق المستمرّ " وهذا ما نفهمه من قول بينيس: " لا نجد بين المعتزلة ما يدلّ على القول بأنّ الأعراض لا تبقى زمانين إلا أخيرا ولذلك كانت تعوزهم الأسس التي لا بدّ منها لإنكار العلّيّة، وهو الإنكار الذي يقوم على نظريّة الخلق في كلّ وقت " ([3]).

ولكنّ نظريّة " الخلق في كلّ وقت " أو الخلق المستمرّ سبق أن قال بها النظّام ولم يكن من القائلين ببقاء الأعراض إذ لا عرض عنده إلا الحركة والحركة لا تبقى، فقد كان النظّام يقول: " إنّ الجسم في كلّ وقت يخلق "([4]) وحكى عنه الجاحظ " أنّ اللـه يخلق الدّنيا وما فيها في كلّ حال من غير أن يفنيها "([5]) وقد علّق الخيّاط بأنّ هذا القول لم يحكه عنه إلا الجاحظ وقد أنكره أصحابه عليه.

ومهما يكن الأمر فإنّ الأشاعرة رفضوا قول النظّام وقالوا ببقاء الأجسام وعدم بقاء الأعراض زمانين. فالأعراض إذن تُخلق عندهم في كلّ وقت، ولمّا كانت الجواهر مرتبطة بالأعراض، ولمّا كان مستحيلا عندهم قلب الجواهر أعراضا والأعراض جواهرا فإن هذا يؤدّي

1) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 99

2) م. ن، 1 / 99

3) بينيس، مذهب الذرّة عند المسلمين، ص 33

4) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 89/2

5) الخيّاط، الانتصار، ص 44

بـالضرورة إلى أنّ الجـواهر ذاتهـا تُخلـق في كـلّ وقـت وهــي غيرباقيـة لارتباطهـا بـالأعراض المتجدّدة من حركة وسكون واجتماع وافتراق. .. ولكنّهم رفضوا هذا وقالوا " إنّ الجوهر باق غير متجدّد ". ([1])

ولمّا كان كلّ ما في الكون مؤلّفا من جواهر فردة بأعراضها فإنّ الذي يمسك هذا الكون في مجموعه وفي أجزائه هو "قدرة اللـه " الخالقة و"إرادته" التي يجوز منها أن تفعل كـلّ مـا هـو ممكن ومتخيّل في العقل. وبما أنّه لا يخلق جوهرا عاريا من الأعراض ولا عرضا دون جوهر فإنّـه لا يزال يخلق الأشياء بأعراضـها خلقـا مسـتمرّا في كـلّ آن، وهـو يعـدمها بـأن يكـفّ عـن خلـق الأعراض. والنتيجة الطبيعيّة لهذا كلّه هي أنّ الكون في هذا الآن غـيره في الآن السّـابق وغـيره في الآن التّالي.

وعلى هذا الأساس يصبح الكون مرهونا من آن إلى آن بالعناية الإلهيّة المتناهيـة القـدرة، الكون دائما في تمدّد وانتشار للأجزاء وتفكّك والقدرة الإلهيّة وحدها هي التي تضـمن لـه في كـلّ لحظة وحدته وتلاحمه ودوامه، وإن كنّا نحن لا نشعر بكلّ ذلك فهذا مردّه إل عجـز وقصـور في الحواسّ والإدراك ([2]).

القول بالخلاء

يعتبر القول بالخلاء النقطة التي حـدثت فيهـا القطيعـة بـين فلسـفة الإيليـين والفلسـفة الذرّيّة. فقد قال الإيليون بالوجود الثابت وأنكروا التغيّر لأن ذلك يستدعي القـول بـالخلاء، ولمّـا كـان الخـلاء عـدمًا ولا شيء فـإنّ الحركـة والتغـيّر لا يمكـن أن يكونـا. لكـن الـذرّيين اليونـان لم يستبعدوا فكرة الخلاء وقبلوه على أساس أنّه عدم ولا شيء، وفسّروا على أساسـه حركـة الـذرّات واجتماعها وافتراقهـا. يقـول أرسـطو: "بعـد هـذا التسـامح الـذي أسـداه (لـوكيبس) إلى حقيقـة الظواهر قد أسدى غيره إلى أولئـك الـذين يقبلـون وحـدة الموجـود بحجّـة أنّـه لا يوجـد حركـة ممكنة بدون الخلوّ ويقبل القول بأنّ الخلوّ هو اللاموجود، وأنّ اللاموجود ليس هو شيئا ممّا هـو موجود. وإذن على رأيه الموجود بالمعنى الخاصّ هو متعدّد للغاية. والموجود على هـذا المعنـى لا يمكن أن يكون واحدا، وعلى العكس إن هذه العناصر تكون غير متناهية في العدد... ويزيـد عـلى ذلك لوكيبس أنّ هـذه الجزيئـات تتحـرّك في الخلـوّ لأنّـه يقبـل الخلـوّ، وأنّهـا باجتماعهـا تسـبّب

1) الجويني، الشامل، ص 62

2) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة، نصير مروّة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بـيروت ،1983، ص 193 ـ 194. ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، مقدمة مذهب الذرّة عند المسلمين، ص، ز ـ ح

كـون الأشـياء وبانحلالهـا تسـبّب فسـادها... وأخـيرا كـما أنّ امبيـدقل Empédocle وبعـض الفلاسفة الآخرين يزعمون أنّ في الأشياء الفعل الذي تقبلـه وتعانيـه هـو يحصـل فيهـا بواسـطة المسامّ فكذلك يرى لوكيبس أيضا أن كلّ استحالة للأشياء وكلّ انفعال لها إنّمـا يحصـل عـلى هـذا النّحـو نفسـه وأنّ الانحـلال والفسـاد يكونـان بواسـطة الخلـوّ "([1]). ويخبرنـا ديوجـان اللايـرسي أنّ ديمقريطس "أقرّ كمبادئ للكون الـذرّات والخـلاء ورفـض مـا عـدا ذلـك لقيامـه عـلى مجـرّد التخمين " ([2]).

ويرى أبيقور" أنّ الكون يتألّف من أجسام ومن جوهر غير محسـوس (الخـلاء)"([3]) وهـو يعني بالأجسام " الذرّات " التي تتحرّك في الخلاء وتجتمع لتكوّن الأجسام، ولولا الخلاء لما أمكـن لهذه الذرّات أن تجتمع، ويصرّح بهـذا المعنـى فيقـول: " لا يمكـن تصـوّر أيّ وجـود لا جسـماني باستثناء الخلاء، فالخلاء لا يفعل ولا ينفعل بل هو ما يسمح للأجسام بالتحرّك عـبره"([4]) و" لـولم يوجد ذلك الشيء الذي نسمّيه الخلاء أو الفضاء أو الجـوهر اللامحسـوس لمـا أمكـن للأشـياء أن تحتلّ حيّزا ولا أن تتحرّك " ([5]).

فـالخلاء إذن موجـود ولـولا وجـوده لمـا أمكـن لأيّ جسـم أن يتحـرّك أو أن يبـادر بالحركة ولبقيت المادة في حالة عطالة، ولكنّنا نـرى في الحقيقـة آلاف الأجسـام تتحـرّك في الأرض والسماء والبحار. .. في كلّ اتجاه وبـألف طريقـة. وعـن طريـق الخـلاء الموجـود بـين الـذرّات في الأجسام تتسرّب المياه بين الصخور وتتوزّع عصارة الغذاء في كامل أجسام الحيوانات. وإذا كانـت الأشجار تنمو وتثمر فلأن هذه العصارة تتوزع فيها من أطراف الجذور عـبر الجـذوع والأغصـان. كما أنّ الصّوت يخترق الجدران ويصلنا عبر حـواجز بيوتنـا، والـبرد الشـديد ينفـذ إلى عظامنـا. .. ولا يمكن أن يحدث شيء من هذا كلّـه دون خـلاء. ثـمّ لمـاذا نجـد الأجسـام مـن نفـس الحجـم يزن بعضها أكثر من بعـض ؟ فـإذا كانـت المـادّة التـي في كُبـَيْبَة الصـوف هـي نفسـها التـي في كتلة مماثلة من الرصاص فيجب أن تكونا بنفس الوزن لأنّ خاصّية المادّة هي أن تسـلّط ضـغطا مـن أعـلى إلى أسـفل في حـين أنّ الخـلاء يبقـى عـلى العكـس غـير وَزُون، فـإذا بـدا لنـا جسـم

1) أرسطو، الكون والفساد، ك1 ب8 ف5

2) Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité p.p .413 - 414

3) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف 39، ص176 .ورسالة إلى فيثوقلاس، ف86، ص 192

4) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف67، ص 185

5) م. ن، ف40، ص 176

في حجم جسم آخر وأخفّ منه فلأنّه يحتوي على قدر أكبر من الخلاء، أمّا الأثقل فإنّه على العكس يحتوي على كمّية أكبر من المادّة وخلاء قليلا. ..([1]).

هكذا إذن لا مجال للشكّ في وجود الخلاء " ولولا وجود الخلاء لكان الكون عبارة عن كتلة جامدة صلبة، وبالمقابل إذا لم توجد بعض الأجسام لملء الأماكن التي تشغلها فإنّ كلّ شيء لن يصبح إلا خلاء وفراغا. فبديهيّ إذن أن يختلط كلّ من المادة والخلاء وأن يتوزّعا بالتناوب طالما أنّ العالم ليس كلّه ملاء ولا كلّه خلاء "([2]).

بهذا الشكل أثبت الذرّيون اليونان الخلاء وأكّدوا ضرورته في مذهبهم الفلسفي. فالوجود الحقيقي إنّما هو للذرّات والخلاء، وإثبات الذرّيين للخلاء بكونه الفضاء العادم للصلابة تماما أي بكونه اللاموجود في مقابل الموجود يعني مناقضة مبدإ بارمنيدس كما أشار أرسطو. وبما أنّ الذرّيين قد أثبتوا الخلاء فقد أصبحت الحركة إذن ممكنة وأصبح الكون يعني عندهم اجتماع الذرّات السابحة دوما في هذا الخلاء، والفساد افتراق هذه الذرّات.

أمّا المتكلّمون المسلمون فإننا لا نجد عند الأوّلين منهم حديثا عن الخلاء ولا إشارة إليه وهذا ما أشار إليه بينيس Pines بقوله: " نجد أنّ مذهب المعتزلة في الجوهر الفرد في الأجسام لم ينله عند المتأخرين من المتكلمين توسيع جوهري إذا استثنينا قول المتأخّرين بوجود الخلاء ". ([3]) وقد لاحظ بريتزلPritzel أنّ القول بالخلاء لم يرد في المقالات للأشعري " رغم أنّ ما بحثه المتكلّمون من مسألة المماسّة والمجاورة والتداخل بين الجواهر... كان يجب أن يؤدّي مباشرة إلى فكرة الخلاء " ([4]).

ونحن وإن كنّا نقرّ ملاحظة بينيس فإنّ لنا على ملاحظة بريتزل مآخذ أوّلها أنّ المسائل التي بحثها المتكلّمون وأشار إليها هو نفسه كالمماسّة والمجاورة والتّداخل. .. تعبّر بشكل واضح كما قال هو عن فكرة الخلاء إذ لو كان العالم كلّه ملاء لتداخلت الأجسام وهذا ما منعه المتكلّمون وأقرّه النظّام. وثاني هذه المآخذ أنّ المقالات ورد فيها إشارة إلى الخلاء نجدها في قول الأشعري: " هل يجوز أن يرتفع الهواء من حيز الأجسام ؟ أجاز ذلك مجيزون وأنكره منكرون

1) Lucrèce, De la nature, L1,p.13

2) Ibid, L1,p.20

3) بينيس، مذهب الذرّة عند المسلمين، ص 33

4) بريتزل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلّمين الأوّلين في الإسلام، ص 141

وقالوا: لو ارتفع ما بين الحائطين من الجوّ لالتقت الحيطان وتلاصقت "([1]) وهذا على ما نفهم تصريح بضرورة الخلاء أو كما ورد في المقالات "الهواء " أو "الجوّ ". فلماذا الإصرار على استعمال عبارة الخلاء بذاتها دون غيرها من عبارات تؤدّي نفس المعنى ؟ !

أمّا النظّام فإنّه قد استعاض عن القول بالخلاء بفكرة الكمون والمداخلة، فمن مذهبه "أنّ اللـه تعالى خلق المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وإنسانا ولم يتقدّم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده غير أنّ اللـه تعالى أكمن بعضها في بعض. فالتقدّم والتأخّر إنّما يقع في ظهورها دون حدوثها ووجودها "([2]).

والكمون مبدأ قال به بعض المعتزلة وأنكره البعض الآخر، يروي لنا الأشعري اختلافهم في ذلك فيقول: " حكى زرقان أنّ ضرار بن عمرو قال: الأشياء منها كوامن ومنها غير كوامن، فأمّا اللواتي هنّ كوامن فمثل الزيت في الزيتون والدّهن في السّمسم والعصير في العنب، وكلّ هذا على غير المداخلة التي أثبتها إبراهيم. وأمّا الّلواتي ليست بكوامن فالنّار في الحجر وما أشبه ذلك، ومحال أن تكون النّار في الحجر إلا وهي محرقة له، فلمّا رأيناها غير محرقة له علمنا أنّه لا نار فيه. وقد قال كثير من أهل النّظر إنّ النّار في الحجر كامنة حتّى زعم أنّها في الحطب كامنة منهم الإسكافي وغيره. وحكى زرقان أنّ أبا بكر الأصمّ قال ليس في العالم شيء كامن في شيء ممّا قالوا. وقال أبو الهذيل وإبراهيم ومعمّر وهشام بن الحكم وبشر بن المعتمر الزيت كامن في الزيتون والدهن في السّمسم والنّار في الحجر "([3]).

ويورد لنا الجاحظ في كتاب الحيوان مذهب النظّام في الكمون مع أدلّته عليه وحججه على الخصوم إلا أنّ المطّلع على ما أورده الجاحظ والمقارن له بما أورده الشهرستاني والبغدادي يجده يتحدّث عن كمون النّار في الحطب والزيت في الزيتون والدّهن في السمسم والدّم في الإنسان ولا يزيد على ذلك شيئا، ولا نجد إشارة إلى ما رواه كلّ من الشهرستاني والبغدادي ([4]) من أنّ اللـه خلق النّاس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النّبات كلّها في وقت واحد، وهذا الذي أورداه يكاد يكون كلام ابن الراوندي بحذافيره ([5]).

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 119/2

2) الشهرستاني، الملل والنحل ،56/1.

3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 24/2 ـ 25

4) الشهرستاني، الملل والنّحل، 56/1. والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص 127

5) الخياط، الانتصار، ص 44

أما الخيّاط فإنّه ينقل قوله " إنّ اللـه خلق الدنيا جملة "([1]) ولا يزيـد عـلى ذلـك شـيئا. ويذكر الأشعري عنه " أنّ اللـه خلق الأجسام ضربة واحدة "([2]) أمّا ابن حزم فإنّه يذكر طائفتين إحداهما قالت إنّ النّار كامنة في الحجر ولم يعيّنها، والأخـرى قالـت إنّـه لا نـار في الحجـر أصـلا وينسب هذا القول إلى ضرار بن عمرو، ثمّ قال: " إنّ ضرار بن عمرو ينسب إلى مخالفيه قـولهم إنّ النخلة بطولها وعرضها وعظمها كامنة في النواة، وإنّ الإنسان بطوله وعرضه وعمقه وعظمـه كامن في المنيّ "([3]).

ولعلّ أقرب مصدر للنظام في هذا المجال هو كتاب الحيوان للجـاحظ وهـو لا يشـير كـما قلنا إلى كمون النخلة في النواة والإنسان في المنيّ. يورد الجـاحظ قـول النظّـام فيقـول: " العـود، النّار في جميعه كامنة وفيه سائحة وهي أحد أخلاطه والجـزء الـذي يـرى منهـا في الطـرف الأوّل غير الجزء الذي في الوسط، والجزء الذي في الوسط غير الجزء الذي في الطرف الآخر، فـإذا احتـكّ الطرف فحمي زال مانعه وظهرت النار التي فيه "([4]). وقال أبـو إسـحاق: " ولـو كانـت العيـدان كلّها لا نار فيها، لم يكن سرعة ظهورها من العـراجين ومـن المـرخ والعفـار ([5]) أحـقّ منهـا بعـود العنّاب والبردي وما أشبه ذلك. لكنّها لمّا كانت في بعض العيدان أكثر وكان مانعهـا أضـعف كـان ظهورها أسرع وأجزاؤها إذا ظهرت أعظم. وكذلك ما كمن منها في الحجارة، ولـو كانـت أجنـاس الحجارة مستوية في الاستسرار ([6]) فيها لما كان حجر المرو أحقّ بالقـدح إذا صـكّ بالقدّاحـة مـن غيره من الحجارة ولو طال مكثه في النار ونفخ عليه بالكير "([7]).

وقـد أطـال النظّـام في الاستشـهاد عـلى صـحّة قولـه والـردّ عـلى الخصـوم ولـولا خشـية الإطالة والخروج عن المطلوب لأوردنا كل مـا قالـه ولكـن حسـبنا مـا أوردنـاه فهـو كـاف لنـا في هذا الباب. وقد رأى الشهرستاني أنّـه " أخـذ هـذه المقالـة عـن أصـحاب الكمـون والظهـور مـن الفلاسفة وأكثر ميله أبدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين "([8]). ولا نجـد في هـذا

1) م. ن، ص 44
2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 89/2
3) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 61/5 ـ 62
4) الجاحظ، الحيوان، 197/5
5) المرخ والعفار، شجران يتخذ منهما زناد القدح
6) الاستسرار، بمعنى الكمون
7) الجاحظ، الحيوان، 198/5
8) الشهرستاني، الملل والنحل، 56/1

النصّ تعيينا لهؤلاء الفلاسفة ولكننا نجد الشهرستاني عند حديثه عن أنكساغوراس يقول: " إنّه أوّل من قال بالكمون والظهور حيث قدّر الأشياء كلّها كامنة في الجسم الأوّل وإنّما الوجود ظهورها من ذلك الجسم نوعا وصنفا ومقدارا وشكلا وتكاثفا وتخلخلا كما تظهر السنبلة من الحبّة الواحدة والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهينة والطير من البيض. وكلّ ذلك ظهور عن كمون وفعل عن قوّة وصورة عن استعداد مادة "([1]).

فهل يكون النظّام قد اطّلع على هذا الرأي لأنكساغوراس وتأثّر به ؟ هذا غير مستبعد، ولكنّنا نميل إلى أنّ النّظام قد تأثّر بالقرآن في هذا المجال، فهو يقول: " إنّ اللـه عزّ وجلّ عند ذكر إنعامه على عباده وامتنانه على خلقه يقول: "أَفَرَأَيْتُمْ النّارَ الّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ المُنْشِئُون"([2]) فهو يقول شجرتها وليس في تلك الشجرة شيء وجوفها وجوف الطّلق ([3]) في ذلك سواء، وقدرة اللـه على أن يخلق النّار عند مسّ الطلق كقدرته على أن يخلقها عند حكّ العود، وهو تعالى لم يرد في هذا الموضع إلا التعجّب من اجتماع النار والماء. وقال عزّ وجلّ: "الذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشّجَرِ الأخْضَرِ نَارًا فَإذا أنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ "([4]) ولو كان الأمر في ذلك على أن يخلقها ابتداء لم يكن بين خلقها عند أخضر الشجر وعندالیابس الهشيم فرْق ولم يكن لذكر الخضرة الدالّة على الرطوبة معنى "([5]).

هذا مجمل قول النظّام في الكمون وهو قول يشهد عنده على وجود إله قادر فاعل لأنّ الاجتماع لا يكون بالطبع عنده، يقول: " وجدت الحرّ مُضادّا للبرد، ووجدت الضدّين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أنّ لهما جامعا جمعهما وقاهرا قهرهما على خلاف شأنهما "([6]).

على هذا الأساس يتكون العالم من عناصر متضادّة بالطبع واللـه بقدرته هو الذي يقهر هذه المتضادّات ويجمع بينها. فإذا أخذنا العود الأخضر مثلا فإنّنا نجد فيه الماء والنّار والدّخان والرّماد، وهذه كلّها متضادّات اجتمعت في مكان واحد. فالماء شأنه الرّطوبة والنّار شأنها

---

1) م. ن، 72/1

2) الواقعة، (71 ـ 72)

3) الطلق، نوع من الحجر

4) يس ،(80)

5) الجاحظ، الحيوان، 201/5

6) الخياط، الانتصار، ص40

الحرارة والرّماد شأنه التسفل والدخان شأنه الصعود ولكنّ اللـه قهر هذه المتضادّات عـلى غـير طبعها وأرغمها على الاجتماع، ولكن كيف يتمّ هذا الاجتماع حسب رأي النظّام ؟

في غياب فكرة الخلاء يتمّ هـذا الاجـتماع عنـد النظّـام عـن طريـق المداخلـة، والمداخلـة كما عرّفها الأشعري هي " أن يكون حيّز أحد الجسميْن حيّـز الآخـر وأن يكـون أحـد الشـيئين في الآخر "([1]) فقال النظّام: " إنّ كلّ شيء قـد يـداخل ضـدّه وخلافـه، فالضـدّ هـو المانـع المفاسـد لغيره مثل الحلاوة والمرارة، والحرّ والـبرد، والخـلاف مثـل الحـلاوة والـبرودة، والحموضـة والـبرد، وزعم أنّ الخفيف قد يداخل الثقيل، وربّ خفيف أقلّ كيْلا من ثقيل وأكثر قوّة منه فإذا داخلـه شغله "([2]).

وقد أنكِر على النظّام "أن يكون جسمان في موضع واحد في حين واحـد... وقـال ضرار إنّ الجسم من أشياء مجتمعة على المجاورة وأنكر المداخلة... وقال أكثر أهل النّظـر إنّـه قـد يكـون عرضان في مكان واحد ولا يجوز كون جسمين في مكان واحد منهم أبو الهذيل وغـيره"([3]) ولكـنّ النظّام يرى أنّ الأجسام والأعراض تجتمع في المكان الواحد عن طريق المداخلة، فكمـون النّـار في الحطب والزيت في الزيتون والدّهن في السّمسم والدّم في الإنسان لا يتمّ إلا عـن هـذا الطريـق، بل إنّ الروح في الجسد ليس لها من طريق إلا المداخلة، فالرّوح جسم لطيف ولكنّه قويّ داخَـل هذا الجسم الكثيف وشَغَله. وأبو الهذيل لا ينكر المداخلة جملـة وإنّمـا ينكـر مداخلـة الأجسـام للأجسام إذ يجوز عنده وجود عرَضين في مكان واحد ولكن لا يجـوز اجـتماع جسـمين في مكـان واحد وبما أن النظّام لا يثبت الأعراض عدا الحركة ويرى أن العالم يتكوّن من أجسام فإنـه يعتـبر أن كلّ شيء قد يداخل كما رأينا ضدّه وخلافه.

ويحصر أبو ريدة المداخلة عند النظّام في الأجسام اللطيفـة أو بـين جسـم لطيـف وآخـر كثيف، ويرى أنّ النّظّام لم يقل بتداخل جسمين كثيفين ([4]). وهذا غير صحيح وإلا كيف نـفسّر قول النظّام بكمـون الـدم في الإنسـان عـن طريـق المداخلـة وكـذلك الشـأن بالنسـبة للزيـت في الزيتون والدّهن في السّمسم والرّماد في العـود الأخضر ولاأحـد ينكـر أن الـدّم والزيـت والرّمـاد أجسام كثيفة وكذلك الإنسان والزيتون والعود، فالنظّام إذن يقـول بالمداخلـة في كـلّ شيء عـلى

---

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 24/2

2) م. ن، 24/2

3) م. ن، 24/2 ـ 25

4) محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيّار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفيّة، ص 159

حدّ تعبير الأشعري، فيقـول بمداخلـة الأجسـام اللطيفـة لبعضـها كـاجتماع الـبرودة والحموضـة، ومداخلة الأجسام اللطيفة للأجسام الثقيلة كمداخلة الروح للبدن، ومداخلـة الأجسـام الكثيفـة لبعضها كمداخلة الماء للرماد في العود الأخضر.

إنّ هذا القـول بالمداخلـة للنظّـام يـذكّرنا بقـول الـرواقيين في " التـداخل المطلـق "، فهـم يقولون إنّ كلّ جسم يدخل في الآخر، وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسّر كلّ تغـيّر في الوجـود، فتسخين الحديد يتمّ بأن تنفذ النّار إلى داخل الحديد وتظلّ في داخله كما هـي وكلّـما كـثر عـدد الذرّات من النّار الداخلة في الحديد اشتدّ تسخّن الحديد. وهكذا نستطيع أن نفسّر عـن طريـق هذا التداخل المستمرّ بين الأشياء بعضها في بعض وجـود الصّـفات أو تعلّـق الصّـفات بالأجسـام ([1]). و"يستطيع أصغر الأجسام عند الرواقيين أن يـداخل أكبرهـا جرمـا وأن يجـوس خلالـه وربّ قطرة من الخمر تملأ البحر كلّه "([2]). كما أن قـول النظّـام بجسـميّة الـنفس ومـداخلتها للجسـد ومشابكتها له يكاد يكون هو بذاتـه قـول الـرواقيين، "فهـم يقولـون إنّ للإنسـان نفسـا، ونفـس الإنسان ذات اتصال ببدنه، واتصالها بالبدن ممّا يثبت أنّها جسـم إذ لا يمكـن اتصـال الجسـم إلا بجسم "([3]).

ولكن يجب أن نشير إلى أنّ نظريّة الرواقيين في المداخلة واضحة كما قلنا، فهم حين قـالوا بها رفضوا تعريف أرسطو للمكان ورفضوا فكرة الخلاء لأنّها تناقض المداخلـة، فـرأوا أنّ تعريـف أرسطو للمكان بأنّه السّطح الباطن للجرم الحاوي المماسّ للسّطح الظّـاهر مـن الجسـم المحـويّ فيه إضافة استقلال ووجود قائم بالذات للمكـان. وقـالوا إنّ المكـان بوصـفه حاويـا تـدخل فيـه الأشياء لا يمكن أن يعقل، والواجب أن ينظر إلى المكان على أنّه الحجم أو المقدار لأنّ المقـدار أو الحجم هو الجسم. وعلى هذا فالمكان عند الـرواقيين هـو الأجسـام نفسـها مـن حيـث حجمهـا ومقدارها، وكذلك الحال بالنسبة إلى المحلّ الذي يحلّ فيه جسم معيّن، فلا وجـود لـه في الواقـع وإنّما توجد أجسام متداخلة بعضـها في بعـض، وتبعـا لهـذا فـلا مجـال للقـول أيضـا بـالخلاء لأنّ الأشياء إذا كانت متداخلـة تـداخلا مطلقـا وكنّـا لا نحتـاج إلى الخـلاء إلا كفـرض ميتـافيزيقي أو مصادرة فيزيائية من أجل بيان إمكانية الحركة فإنّنا في مثل هذه الفيزياء التـي تقـول بالتـداخل المطلق لا حاجـة لنـا ـ مـن أجـل تفسـير الحركـة أو التغـيّر ـ إلى الخـلاء. ولكـن الـرواقيين قـالوا

1) عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 23
2) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 159
3) م. ن، ص 167

بالخلاء خارجا عن العالم لأنّهم يرون أنّ العالم يتحرّك ككلّ، فأين يتحرّك إذن إن لم يكن ذلك في خلاء؟! فمن أجل هذا إذن اضطرّ الرواقيون إلى القول بالخلاء بوصفه شيئا محيطا بالعالم الكلّي، أمّا في داخل الأجسام نفسها فلا وجود له ([1]).

ولكن للأسف لا نجد عند النظّام رأيا في المكان ولا في الخلاء ممّا يجعل فهم المداخلة عنده أصعب من فهمها عند الرواقيين. ومهما كان الأمر فإنّ قوله بالمداخلة قد أغناه عن القول بالخلاء. وهكذا يتأكّد لنا أنّ المتكلّمين الأوائل من المعتزلة لم يبحثوا هذه المسألة لكنّ المتأخّرين منهم اهتمّوا بها وتكلّموا فيها بشكل أو بآخر بل وأوجبوا وجود الخلاء. يقول أبو رشيد في مسائله: " مسألة في أنّ الجوهريْن يجوز أن يكونا مفترقين ولا ثالث بينهما. ذهب شيوخنا إلى أنّ ذلك صحيح ولهذا جوّزوا أن يكون في العالم خلاء بل أوجبوا ذلك. وقال شيخنا أبو القاسم لا يجوز أن يكون الجوهران مفترقيْن ولا ثالث بينهما وأحال أن يكون في العالم خلاء"([2]).

فما أورده أبو رشيد صريح في كون شيوخ المعتزلة قالوا بالخلاء ولم يخالف غير أبي القاسم (البلخي) . ونجد في المسائل وفي التذكرة أدلة كثيرة على إثبات الخلاء منها:

ـ أنّ العالم لو لم تكن فيه مواضع خالية من الجواهر والأجسام لكان يتعذر علينا التصرّف، فلمّا علمنا أنّه لا يتعذر علينا ذلك علمنا أنّ فيه خلاء.

ـ لو أخذنا زقـّا وبذلنا الجهد في إخراج ما فيه من الهواء فألزقنا أحد جانبيه بالآخر ثمّ شددنا رأسه على حدّ يمنع دخول الهواء فيه لأمكن جذب أحد الجانبين من الآخر، وإذا جذبنا فلا بدّ من أن يحصل هناك خلاء.

ـ إذا أخذنا زقـّا وملأناه ريحا أمكننا أن نغرز فيه إبرة ولا يصحّ هذاالغرز إلا بأن يكون هناك خلاء لأنّه لا يصحّ اجتماع جسمين في مكان واحد.

ـ إذا أخذنا قارورة ضيقة الرأس ومصصنا الهواء منها ثمّ غمرناها في الماء ورأسها مسدود بالإبهام فإنّ الماء يدخل فيها من غير أن نسمع منها صوتا، ولو كان فيها هواء لكان لا بدّ من أن نسمع الصوت منها كما نسمع إذا لم يمصّ الهواء منها، فعلمنا بذلك أنّ الهواء يخرج منها عند المصّ ولا يخلفه غيره فيحصل هناك خلاء. ..([3]).

1) عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص 26

2) أبو رشيد النيسابوري، المسائل، ص 47

3) م. ن، ص 47 وما بعد

هكذا يسترسل أبو رشيد في إيراد الأدلّة التي ذكرها الشيوخ والناظر في الدليل الأخير يلاحظ النزعة التجريبية الغالبة عليه ممّا يدلّنا على أنّ اهتمام المعتزلة بالطبيعة لم يبق اهتماما نظريّا وإنّما نحَا نَحوًا تجريبيّا يجعل بحوثهم أساسا للفيزياء التجريبيّة الحديثة والمعاصرة. أمّا أدلّتهم فهي تؤكّد على أنّ الخلاء ضرورة في مذهبهم إذ لو انعدم الخلاء لما أمكن التصرّف والحركة وهذا يذكّرنا بما أقرّه الذرّيون اليونان.

أمّا الاشاعرة فإنّهم تلقفوا هذا القول من المعتزلة وأجمعوا على ضرورته ([1]) بل لولا وجود الخلاء تصادمت أجسام العالم بحركة بقـّة على رأي الإيجي والمقصود بالخلاء كما جاء في المواقف "أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسّان وليس بينهما ما يماسّهما "([2]) أو هو كما عبّر عنه ابن ميمون على لسانهم: " بُعدٌ ما أو أبعاد لا شيء فيها أصلا إلا خالية من كلّ جسم عادمة لكلّ جوهر. وهذه المقدّمة هي ضرورية لهم لاعتقادهم المقدمة الأولى وذلك أنّه إذا كان العالم ملاء من تلك الأجزاء فكيف يتحرّك المتحرّك ولا يتصوّر تداخل الأجسام بعضها في بعض ولا يمكن اجتماع تلك الأجزاء وافتراقها إلا بحركتها ؟! فبالضرورة يلتجئون لإثبات الخلاء حتّى يمكن تلك الأجزاء أن تجتمع وتفترق ويمكن حركة المتحرّك في ذلك الخلاء الذي لا جسم فيه ولا جوهر من تلك الجواهر " ([3]).

هكذا أصبحت الصياغة لنظريّة الخلاء شبيهة جدّا بالصياغة اليونانية التي سبق أن رأيناها عند الذرّيين اليونان ممّا يجعلنا نتأكّد أنّ ابن ميمون ـ وهو يصوغ هذه المقدّمة الضرورية حسب رأيه ـ كان على علم بقول الذرّيين اليونان، ولعلّ هذا ما دفع بالبعض إلى الجزم بأنّ المتكلّمين المسلمين قد أخذوا فكرة الخلاء فعلا عن اليونان لأنّ الهنود لم يتناولوها بالبحث ([4]). فهي فكرة متأخرة إذن في الفكر الفلسفي والفكر الكلامي ولكن تأخرها لا يخوّل لابن خلدون أن يجعل الباقلاني أوّل من أدخل القول بالخلاء في علم الكلام ([5]) لأننا بيّنّا أنّ المعتزلة سبقوا الأشاعرة في ذلك.

1) انظر، الرازي، الأربعين في أصول الدين، ص 270 . والمحصّل، ص 191. والإيجي، المواقف ،ص 117 ـ 118

2) الإيجي، م. ن، ص 118

3) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 197/1

4) Mabilleau.L, Histoire de la philosophie atomistique,p.354

5) ابن خلدون، المقدمة، ص 465

هل كان الذرّيون اليونان يقولون بقدم العالم ؟ الحقيقة أنّنا لم نجد لهم قولا صريحا بقدم العالم ولكنّنا وجدنا نصوصا متناقضة وإلزامات تحتاج شيئا من النظر لإصدار حكم موضوعي يتماشى وقصدنا من هذا البحث خاصّة وأنّ هذه المسألة تعتبر جوهريّة عند المسلمين، والفصل بحكم فيها هامّ لما يترتّب عليه من مواقف تجاه فلسفة اليونان الذرّية التي مثلت دعامة من دعائم العلم فيما بعد.

يعتقد دمقريطس على ما أورد ديوجان اللايرسي في وجود عوالم لانهائية، لها بداية وهي موضوع فساد ([1]). وإذا عدنا إلى الآراء الطبيعيّة وجدنا فلوطرخس لا يعقد فصلا للقول بقدم العالم وإنّما يورد فقرة بعنوان " هل العالم غير فاسد " يقول فيها :" بوثاغورس والرواقيون يرون أنّ العالم مكوّن واللـه (عزّوجلّ) كوّنه وأنّه أمّا من قِبل الطبيعة ففاسد لأنّه محسوس من قِبل أنّه جسم، وأنّه لا يفسد بسياسة اللـه إياه وحفظه له. وأمّا أبيقورس فيرى أنّه فاسد من قِبل أنّه مكوّن، فإنّه مثل الحيوان والنّبات. وأمّا كسينوفانس فإنّه يرى أنّ العالم غير مكوّن وأنّه سرمدي وأنّه غير فاسد. وأمّا أرسطوطاليس فإنّه يرى أنّ جزء العالم تحت القمر منفعل وأنّ فيه يمتزج ما كان فوق الأرض "([2]).

في هذا النصّ يذكر فلوطرخس رأيين متقابلين، الأوّل ذهب إليه أبيقور وهو أنّ العالم مكوّن، غير قديم وفاسد. والثاني ذهب إليه كسينوفان وهو أنّ العالم غير مكوّن أي قديم وغير فاسد. ولكن فلوطرخس لا يذكر قول دمقريطس في هذا المجال وكأنّ الرجل لا رأي له في هذه المسألة إذ لا يعقل أن يذكر من الذرّيين أبيقور ولا يذكر دمقريطس.

ولكن هذا الرأي يصبح غير ذي جدوى إذا نحن أوردنا ما ذهب إليه سانتلانا في محاضراته إذ يقول في نصّ طويل: " صرّح (دمقريطس) بقدم الطبيعة والدّهر ثمّ بوجود مادّة واحدة زعم أنّها مركّبة من أجزاء غير مجزأة دائمة التحرّك، فمن اجتماع تلك الأجزاء تحدث المفردات من الأجسام وبافتراقها تفنى وهكذا من الأبد إلى الأبد من غير أن يكون لافتراقها واجتماعها نهاية، ولا لتغيّر العالم غاية إذ ليس هناك إلا الدهر والطبيعة. وذهب إلى هذا القول في الطبيعيات أنباذوقليس وإن خالف دمقريطس في الباقي. وعندي أنّ هذه هي الفرقة المعروفة عند العرب باسم الدهريين. قال اليعقوبي في تاريخه: وقالت طائفة تسمّى الدهريّة: لا دين ولا

1) Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l’antiquité,p.413

2) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 126 ـ 127

ربّ ولا رسول ولا كتاب ولا ميعاد ولا جزاء بخير ولا بشرّ، ولا ابتداء بشيء ولا انقضاء له، ولا حدوث ولا عطب، وإنّما حدوث ما يسمّى حدثا تركيبه بعد الافتراق، وعطبه تفريقه بعد الاجتماع، وجميع الوجهين في الحقيقة: حضور غائب ومغيب حاضر. وإنّما سمّيت الدهريّة لزعمها أنّ الإنسان لم يزل ولن يزول، وأنّ الدهر دائر لا أوّل له ولا آخر... وقريب من ذلك ما قاله الإمام الغزالي في المنقذ من الضلال نصّه: الدهريون هم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبّر للعالم ،القادر، وزعموا أنّ العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان وكذلك يكون أبدا، وهؤلاء هم الزنادقة. فإنّا لو حاولنا استنباط الأصول التي اعتمدها اليعقوبي والغزالي فيما ذكراه في حقّ الدّهريّة وجدنا سمبليقوس يقول في كتاب "السماء والعالم " حاكيا عن أنباذقليس أنّ هذا العالم لم يحدثه أحد من الآلهة ولا من البشر بل كان أبدا. ثمّ قال أرسطاطاليس في المقالة الثالثة من كتاب "السماء" ما نصّه: " أمّا من ذهب إلى قول أنباذقليس وديمقريطس فإنّه قال: إنّ الأركان لم تحدث باستحالة بعضها في بعض بل لا حدوث إلا في الظاهر، فإنّها موجودة على حدثها فتفترق بعد الاجتماع ". ثمّ قال في كتاب " الفساد والتكوين " في المقالة الأولى: وعندهم أنّ الأركان إذا اجتمعت فقد تحدث الأجسام، وإذا افترقت (فسدت) الأجسام. وعندهم أيضا أنّ الوجود لا يصير أبدا إلى العدم. وقال ديوجانس في " تاريخ الحكماء ": ورأيهم أنّ العدم لا يحدث من شيء، وأنّ الموجود لا يصير إلى العدم. فإذا قابلنا هذه النصوص بما في تاريخ اليعقوبي وجدناها مطابقة لما ذكره من مذهب الدّهريّة، فتقرّر حينئذ أنّ الدهريّة عند العرب هم شيعة ديمقريطس وأنباذقليس "([1]).

لا شكّ في أنّ هذا النصّ لسانتلانا هامّ، فهو ثريّ جدا لما حواه من شواهد بنى عليها الرجل رأيه، وهو رأي على ما نرى يتماشى مع أصول المذهب الذرّي اليوناني التي يمكن أن نلخصها فيما يلي :

ـ استحالة الخلق من عدم

ـ قدم المادّة التي تكوّن منها العالم وهي الذرّات، فقد صرّح الذرّيون اليونان بقدمها كما رأينا.

1) دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفيّة في العالم الإسلامي، ص 35 ـ 37

فلمّا كانت الذرات قديمة فلا شك أن العالم الذي تكوّن منها هو الآخر قديم وهـذه هـي النتيجة المنطقيّة التي وصل إليها سانتلانا على ما نظنّ.

ولكنّنا نجد من النصـوص مـا يتنـافى مـع هـذا القـول وهـي نصـوص نجـدها في مصـادر إسلاميّة لا تجامل فلاسفة اليونان. أوّل هذه النصوص مـا أورده القفطـي في تعريـف الـدهريين، يقول القفطي: " فأمّا الدهريون فهم فرقة قدماء جحدوا الصانع المدبّر للعالم وقالوا بـزعمهم إنّ العالم لم يزل موجودا على ما هو عليه بنفسه، لم يكن لـه صـانع صـنعه ولا مختـار اختـاره، وإنّ الحركة الدّوريّة لا أوّل لها... وأشهر حكماء هذه الفرقة ثاليس الملطي وهو أقدم من علّـم بهـذه المقالة "([1]).

فهذا القول يخالف ما ذهب إليه سـانتلانا مـن كـون الـدهريين هـم شـيعة ديمقـريطس وأنباذقليس. وحتى إن قيل إنّ الدهريين فرقة بحالها وقد يكون ديمقريطس منهـا فـإنّ القفطـي هنا اختار الأشهر من هذه الفرقة ونحن نرى أن طاليس وإن كـان أقـدم مـن ديمقـريطس فإنـه ليس أشهر منه.

أمّا النصّ الثاني والثالث فهما لابن تيميّة الذي يقول: "وقـد نقـل غـير واحـد أنّ أوّل مـن قال بقدم العالم من الفلاسفة هو أرسطو وأمّا أساطين الفلاسفة قبله فلم يكونـوا يقولـون بقـدم صورة الفلك وإن كان لهم في المادة أقـوال أخـر"([2]) هكـذا يقـول في "موافقـة صريـح المعقـول" وقريب من هذا القول ما ذكر في "منهاج السنة" إذ يقول: " وأسـاطين الفلاسـفة قبـل أرسـطو لم يكونوا يقولون بقدم العالم بل كانوا مقرّين بأنّ الأفلاك محدثة كائنـة بعـد أن لم تكـن مـع نـزاع منتشر لهم في المادّة "([3]).

فابن تيمية يؤكد على أن أرسطوهو أوّل من قال بقدم العالم والـدليل عـلى هـذا التأكيـد هو قول ابن تيمية إنّ هذا الأمر نقله أكثر من واحد ممّا يدلنا على أنه قـد اطلـع عـلى أقـوال لم تصلنا. كما أن تكرار هذه الرواية في كتابين من كتبه له مغزى وهو الحريص عـلى إبطـال القـول بقدم العالم فلو ثبت عنده قول السابقين على أرسـطو بقـدم العـالم كثبـوت اخـتلافهم في المـادّة لذكر ذلك، وحتّى إن ثبت أنّ كسينوفان قـال بسرمديـة العـالم فـإنّ مـا يعنينـا هـو ديمقـريطس ونحن لم نجد له تصريحا بالقدم الـلـهمّ إلاّ ما ثبت عنه وعـن أبيقـور مـن قـول بقـدم الـذرّات وباستحالـة الخلـق من عدم وهو قول قد يخول لنـا إلـزامهما القـول بقـدم العـالم ولكنـه يبقـى مجرّد إلزام.

---

1) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر 1326هـ ص ص 37 ـ 38

2) ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول (بهامش منهاج السنة)، المطبعـة الكـبرى الأميريـة، مصر 1321هـ 84/2

3) ابن تيمية، منهاج السنة، 166/1

أمّا النصّ الأخير الذي نودّ إيراده في هذا المجال فهو للغزالي وقد تعمدنا تأخيره لما له من قيمة معرفية فالغزالي اهتمّ بهذه المسألة كثيرا ولا بدّ من معرفة رأيه، يقول في التـّهافت: "اختلف الفلاسفة في قدم العالم، فالـّذي استقرّ عليه رأي جماهيرهم المتقدّمين والمتأخّرين القول بقدمه، وأنه لم يزل موجودا مع اللـه تعالى، ومعلولا له، ومساوقا له، غير متأخر عنه بالزّمان، مساوقة المعلول للعلّة، ومساوقة النّور للشمس، وإنّ تقدم الباري عليه كتقدّم العلّة على المعلول وهو تقدّم بالذ ّات والرتبة لا بالزّمان، وحكي عن أفلاطون أنه قال: العالم مكوّن محدث ثمّ منهم من أوّل كلامه، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقدا له، وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الّذي سمّاه " ما يعتقده جالينوس رأيا" إلى التوقّف في هذه المسألة، وأنّه لايدري العالم قديم أو محدث، وربّما دلّ على أنّه لا يمكن أن يعرف، وأنّ ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول ولكن هذا كالشّاذ في مذهبهم وإنّما مذهب جميعهم أنّه قديم، وأنه بالجملة لا يتصوّر أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلا"([1]) وقد صرّح الغزالي بأنّه سيقتصر على الردّ على مقدم الفلاسفة أرسطو وشراحه كابن سينا والفارابي.

النّاظر في هذا النّص يخرج بانطباعات مختلفة، فهو في الأوّل يربط قدم العالم بقدم اللـه ربط العلّة بالمعلول وهذا اعتقاد لا يصدر إلا ّ عن المؤلـّهين من الفلاسفة والذريين اليونان ليسوا منهم. وعند حديثه عن جالينوس يشير إلى استعصاء المسألة على العقول وهذا يتناقض مع تكفيره لهم لأنّ اللـه لا يكلّف نفسا إلا ّ وسعها، ولكنّه أشار بعد ذلك إلى أنّ موقف جالينوس موقف شاذ ّ وأنّ مذهب جميعهم أنّه قديم.

فإذا أخذنا من مطلع النّص لفظة "رأي جماهيرهم المتقدّمين والمتأخـّرين" ومن نهايته "مذهب جميعهم أنـّه قديم " وأضفنا إليهما الجملة الأخيرة التـّي تتناسب واعتقاد الذريّين بقدم الذرّات وهي "وبالجملة لا يتصوّر أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلا" لم نستطع أن نبرّىء ساحة الذرييـن من القول بقدم العالم، فإذا ثبت أنّهم كانوا يقولون بقدمه لا تبقى أيّة غرابة في معرفة السبب الذي جعل المسلمين يتورّعون عن الأخذ عنهم أو على الأقلّ ذكرهم في مؤلفاتهم وترك الباحثين بعد ذلك يكدّون في معرفة العلائق بين الذرّيتين الإسلامية واليونانية.

1)الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 6

وفي الجملة إنّ الرأي الذي نميل إليه في النهاية هو أنّنا وإن لم نستطع أن نجزم بقول الذريين اليونان بالقدم فإننا نستطيع أن نجزم بإنكارهم للحدوث والخلق من عدم، فهذه العقيدة رفضوها وأثبتوا قدم الذرّات ([1]) وهذا اعتقاد مخالف تمام المخالفة لعقيدة المتكلّمين الذين جنّدوا أنفسهم للدفاع عن عقيدة الحدوث والخلق من لا شيء وإبطال القول بقدم العالم وقد كانت هذه المسألة أهمّ المسائل التي دارت حولها المجادلات والخصومات بين المتكلّمين والفلاسفة. وقد تعدّدت نصوص المتكلّمين في هذا الباب لذلك سنكتفي بإيراد البعض منها لتكون شاهدا على ما نقول.

أجمع المعتزلة على أنّ العالم محدث ([2])،وعلى أنّ اللـه هو القديم وما سواه محدث ([3]) وحرصوا على إثبات بداية للمخلوقات فقال الإسكافي: " إنّما تُبتدأ الأشياء وتُستأنف من أوائلها لا من أواخرها، فلو لم يكن أوّلٌ تُبتدأ منه لا شيء قبله أوّل استحال وقوع شيء منها وفي صحّة وجودها ما يدلّ على أنّ لها أوّلا ابتُدِئت منه... وزاد فقال: في إيجاب أن حركة قبل حركة لا إلى أوّل إيجاب أنّ الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله وهذا محال "([4]).

وعقد ابن متويه في تذكرته فصلا بعنوان " في إثبات أوّلٍ للحوادث " قال فيه: " اعلم أنّ من تمام الكلام في حدوث الأجسام أن نتكلّم في أنّه لا يصحّ حدوث حادث قبل حادث لا إلى أوّل لأنّه إذا لم نجعل لهذه الحوادث أوّلا لم نثبت حدوث الجسم بامتناع خلوّه منها، وهذا هو الذي يعتمده أكثر الفلاسفة لأنّهم لم يجعلوا لحركات الفلك أوّلاً وهو شبهة ابن الراوندي، ويزعم أنّه إذا جاز حدوث حادث بعد حادث لا إلى آخرحتى لا يشار إلى حال إلاّ ويصحّ من اللـه أن يفعل غير ما فعله، فكذلك يجوز حدوث شيء قبل شيء لا إلى أوّل لأنّ الطريقة فيها سواء، ومن هذا الموضع وقع للشيخ أبي الهذيل القول بتناهي حركات أهل الجنّة وأنّهم ينتهون إلى سكون دائم يلتذون به، فمنع من حدوث حادث لا إلى آخر حتى لا يلزمه القول بحدوث حادث قبل حادث لا إلى اوّل، وهذا مذهب قد تراجع عنه ولم يبق على القول به إلا يحيى بن بشر الإرجائي. والأصل في هذا الباب أنّ الحادث لا بدّ له من محدث ولا بدّ من تقدّم كونه قادرا على حدوثه لما ثبت من وجوب تقدّم الاستطاعة. وإذا وجب ذلك لم يكن بدّ من إثبات

1) انظر، رسالة إلى هيرودوت، ف45، ص 178

2) عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص 346

3) الخياط، الانتصار، ص 14

4) م. ن، ص 19

أوّلٍ للحوادث لأنه لو لم يكن لها أوّل لم يكن ليلزم وجوب تقدّم غيرها عليها. فإذا ثبت الكلام على هذه الأصول صحّ ما نريده "([1]) وهو قطعا إثبات حدوث الأجسام أو قل الذرّات أفضل لأنّها أصول الأجسام التي جعلها الذرّيون اليونان قديمة لا أوّل لها.

والناظر في هذا النصّ لابن متويه يلاحظ كيف أثبت المعتزلة عن طريق الحدوث وجود المحدث ضرورة لأنّ المحدثات لا توجِد نفسها، فالحادث لا بدّ له من محدِث حسب عبارة ابن متويه. وقد عبّر النظّام عن هذا المعنى بعبارة أخرى إذ قال: " وجدت الحرّ مضادّا للبرد ووجدت الضدّين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أنّ لهما جامعا جمعهما وقاهرا قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه وعلى أنّ محدثا أحدثه ومخترعا اخترعه لا يشبهه لأنّ حكم ما أشبهه حكمه في دلالته على الحدث وهو اللـه ربّ العالمين "([2]).

وكان هشام الفوطي إذا قيل له: أتقول إنّ اللـه لم يزل عالما بالأشياء ؟ أنكر ذلك وقال: " أقول إنه لم يزل عالما أنه واحد ولا أقول بالأشياء لأنّ قولي بالأشياء إثبات أنّها لم تزل "([3]). فهو هنا يتحرّج من ذكر كلّ ما من شأنه أن يوهم مجرّد الوهم بقدم الأشياء لحرصه على الحدوث.

وقد وقع الاستدلال على الحدوث بأدلّة كثيرة منها ما جاء على لسان الشيخ أبي علي الجبائي إذ قال: " لو كان العالم قديما لوجب أن يرى قديما، ولو رئي قديما لوجب أن يُعلم قديما، ولو عُلم قديما لما وقع فيه النزاع. ومهما لم يعلم قديما وجب أن لا يدرك قديما فإذا لم يدرك قديما وجب أن لا يكون قديما، فإذا لم يكن قديما وجب أن يكون محدثا لأنّ الموجود لا يخلو من هذين الوصفين "([4]).

هكذا أكدت المعتزلة على القول بالحدوث وهو قول بنته على رأي ساخر لأبي الهذيل العلاف إذ قال لمن أنكر الحوادث: " حدّثونا عن شيخ رأيناه على هيئة وخضاب جالسا في مكان أتقولون إنّه كان لم يزل على هذه الهيئة "([5]) وهو قول بسيط يشير إلى كون الشيخ لم يكن، ثمّ كان طفلا فشابّا فكهلا فشيخا على هيئة وخضاب. ..

1) ابن متويه، التذكرة، ص 92 ـ 93

2) الخياط، م. ن، ص 40 ـ 41

3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2/ 180

4) أبو رشيد النيسابوري، ديوان الأصول، ص 277

5) عبد الجبّار بن أحمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 261

ومهما يكن من أمر فإن القول بالحدوث أمر دافع عنه المتكلّمون بصفة عامة، المعتزلة والشيعة والخوارج والأشاعرة ودعّموه بالحجج والأدلّة. نقرأ في كتاب التوحيد لابن بابويه القمّي (ت 181 هـ) أن أبا شاكر الديصاني سأل جعفر الصادق:

ـ " ما الدليل على حدوث العالم ؟

ـ فقال أبو عبد الله عليه السلام: نستدلّ عليه بأقرب الأشياء.

ـ قال: ما هو ؟

ـ قال (هشام بن الحكم) : فدعا أبو عبد الله عليه السلام ببيضة فوضعها على راحته فقال: هذا حصن ملموم داخله غَرقيْء رقيق لطيف ([1]) به فضة سائلة وذهبة مائعة ثم تنفلق عن مثل الطاووس، أدَخلها شيء ؟

ـ فقال: لا

ـ قال: فهذا الدليل على حدوث العالم ([2]).

يعني لا شبهة أنّ صيرورتها طاووسا أو غيره إنّما هي بفعل فاعل وهو المحدِث.

ودخل رجل على أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام فقال له: " يا ابن رسول الله ما الدليل على حدث العالم ؟ قال: أنت، لم تكن ثمّ كنتَ، وقد علمت أنّك لم تكوّن نفسك ولا كوّنك من هو مثلك "([3]).

كما نجد لأبي منصور الماتريدي أدلّة كثيرة على الحدوث منها قوله: " الدليل على حدث الأعيان هو شهادة الوجوه الثلاثة التي ذكرنا من سبل العلم بالأشياء (يعني الخبر والحسّ والعقل) . فأمّا الخبر فما ثبت عن الله تعالى من وجه يعجز البشرعن دليل مثله لأحد: إنّه أخبر أنّه خالق كلّ شيء وبديع السماوات والأرض وأنّ له ملك ما فيهنّ. .. وعلم الحسّ، وهو أنّ كلّ عين من الأعيان يحسّ محاطا بالضرورة مبنيا بالحاجة، والقدم هو شرط الغنى لأنه يستغني بقدمه عن غيره، والضرورة والحاجة يحوجانه إلى غيره، فلزم به حدثه... وأيضا إن العالم ذو أجزاء وأبعاض، ويعلم أكثر أبعاضه أنه حادث بعد أن لم يكن... وعلى ذلك طريق الاستدلال ... ودليل آخر أن العالم لا يخلو من أن يكون قديما على ما عليه أحواله من اجتماع

---

1) الغَرقيْء، كالزبرج وهمزته للإلحاق هو القشر اللطيف في البيض تحت القشر الظاهر

2) ابن بابويه القمّي، كتاب التوحيد، ص 292

3) م. ن، ص 293

وتفرّق، وحركة وسكون، وخبيث وطيّب، وحسن وقبيح، وزيادة ونقصان. .. وهنّ حوادث بالحسّ والعقل إذ لا يجوز اجتماع الضدّين، فثبت التعاقب وفيه الحدث. .."([1]).

كما نقرأ في كتاب الموجز لأبي عمّار عبد الكافي الإباضي قوله: " إن سألنا سائل من أهل الدهر فقال: وما يدريكم بأنّ هذه الأشياء محدثة ؟ ولعلها قديمة لم تزل ؟ قيل له: علمنا حدوثها وذلك من وجوه: أما أحدها فإنّا نظرنا في هذا العالم فوجدناه صنفين لا ثالث لهما: إمّا جسم أو عرض صفة له. ثم نظرنا في العرض فإذا هو صفات متضادة متعاقبة في الجسم. فقلنا: لا تخلو هذه الأشياء من أن تكون قديمة أو محدثة، فبطل أن تكون قديمة لكونها متعاقبة في الجسم آتية وذاهبة، وليس في إتيان الآتي منها أكثر من حدوثه، ولا في ذهاب الذاهب أكثر من بطلانه وفنائه. وبطل أن تكون هذه الأشياء مجتمعة مع تضادّها في الجسم بحال واحدة لبطلان الوصف له بها في حال واحدة، ولو كان الأمر كذلك لجاز أن يسمّى الجسم مجتمعا متفرّقا، ومتحرّكا ساكنا مع سائر تلك الصفات في حال واحدة، فلمّا بطل الوصف للجسم بهذه الأشياء المتضادة في حال واحدة ثبت أنّ بطلان ما بطل منها لم يبطل إلا بحدوث ضدّه، وأنّ ما حدث منها لم يحدث إلا بفناء ضدّه وبطلانه. فلمّا كان الأمر هكذا علمنا أن تلك الأشياء بجميعها محدثة كائنة بعد أن لم تكن "([2]).

وقد جعل الأشاعرة القول بالحدوث الركن الثاني من أركان أصول الدين بعد إثبات الحقائق والعلوم ([3]) وعدّدوا الأدلّة على القول بالحدوث وهي أدلّة كثيرة منتشرة في كتبهم منها ما أورده الأشعري ومنها ما زاده تلاميذه. ومن هذه الأدلّة " دليل النطفة " الذي ذكره الأشعري في اللّمع ومفاده أن الإنسان الذي هو في غاية التمام والكمال كان نطفة ثمّ علقة ثمّ مضغة ثمّ لحما وعظما ودما، ولمّا علم أنّه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ثبت أنّ له ناقلا نقله من حال إلى حال ([4]). فكما أنّ القطن لا يتحوّل غزلا مفتولا ثمّ ثوبا منسوجا بغير ناسج ولا صانع ولا مدبّر، والطين لا يتحوّل إلى آجر ثمّ ينتضد بعضه على بعض ليصبح قصرا مبنيّا بغير بانِ فكذلك النطفة لا تتحوّل من حال إلى حال إلا بمدبّر محدِث.

---

1) أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، ص 11 ـ 14
2) أبو عمار الإباضي، الموجز، ص 257 ـ 258
3) انظر، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 310
4) الأشعري، اللّمع، ص 82 ـ 83

أمّا الباقلاني فقد أثبت أنّ العالم لا يخرج عن جنسيْ الجواهر والأعراض ثمّ أثبت حدوث هذين الجنسين ورأى أنّ ذلك هو السبيل للاستدلال على حدوث العالم ([1]).

وأسند الجويني حدوث العالم إلى أصول منها إثبات الأعراض، ومنها إثبات استحالة تعرّي الجواهر عنها، ومنها إيضاح الردّ على من يثبت حوادث لا نهاية لها. فإذا ثبتت عنده هذه الأصول عُلم قطعا أنّ ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبق الحوادث حادث، فهذه أصول حدوث العالم عنده ([2]).

وفي " نهاية الإقدام " يخصّص الشهرستاني قسما هامّا لإبطال القِدم وإثبات الحدوث، ويورد الحجج والبراهين ويحاول أن يقرّب معنى الحدوث للأذهان فيضرب لذلك مثلا بحدوث النفس عند الحكماء ([3]).

هكذا حرص المتكلّمون المسلمون على القول بالحدوث حتّى عدّوه السّمة المميّزة للمسلمين، فالبغدادي مثلا بعد أن بيّن اختلاف النّاس في تعريف أمّة الإسلام قال: " والصحيح عندنا أنّ اسم ملّة الإسلام واقع على كلّ من أقرّ بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقِدمه. .."([4]) فهو هنا يجعل القول بالحدوث أوّل ميزة تميّز المسلم.

وهذا الكلام يتكرّرعند الطوسي الذي ميّز الملّيين بالقول بالحدوث إذ يقول :" ذهب جمهور الملّيين إلى أن العالم بجملته. .. حادث، أي كائن بعد أن لم يكن، وذهب جمهور الفلاسفة إلى أنّ العقل الأوّل والفلكيات... كلّها قديمة "([5]).

ومن هنا وقع التشنيع على كلّ من أنكر القول بالحدوث أو حتّى قال قولا فيه شبهة كما شنّع الخياط مثلاعلى هشام بن الحكم وقرفه بقول الديصانية إذ يقول: " بل المقروف بقول الديصانيّة شيخ الرافضة وعالمها هشام بن الحكم المعروف بصحبة أبي شاكر الديصاني الذي قصد إلى الإسلام فطعن فيه من أركانه فقصد إلى التوحيد بالإفساد بقوله إنّ القديم جلّ ثناؤه جسم فأبطل دلالة الأجسام على الحدث بحكمه أنّ منها ما هو قديم "([6]).

---

1) الباقلاني، التمهيد، ص44

2) الجويني، الشامل، ص67، والإرشاد، ص 17

3) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 34

4) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 220 ـ 221

5) علاء الدين الطوسي، كتاب الذخيرة، حيدرأباد الدكن، الهند (د. ت)، ص 13

6) الخيّاط، الانتصار، ص 37

وقريب من هذا ما شنّع به الأشاعرة والماتريديّة على المعتزلة حين قالوا بشيئية المعدوم، فقد اعتبر هذا القول قناعا لإضمار القول بالقدم. يقول البغدادي: " فأمّا قول المعتزلة بأن المعدوم شيء... فيوجب عليهم القول بقدم الجواهر والأعراض لأنّهم قد أثبتوا لهما في الأزل كلّ صفة نفسيّة، والوجود ليس بمعنى زائد على النّفس لأن المحدث لا يكون محدثا لمعنى غير نفسه. فإذا لم تزل الجواهر والأعراض عندهم في الأزل جواهر وأعراضا وجب أن تكون في الأزل موجودة لأنّ وجودها ليس بأكثر من ذواتها. وقد قال المسلمون خلقَ اللـه عزّ وجلّ الشيء لا من شيء وقالت المعتزلة إنّه خلق الشيء من شيء فأضمروا قِدم الأشياء لقولهم بما يؤدّي إليه كأنهم أضمروا قِدم العالم ولم يجسروا على إظهاره فقالوا بما يؤدّي إليه "([1]).

وقد تكرّر هذا القول بلهجة أشدّ مع الإسفراييني الّذي عرض القول ولم يكتف بقول البغدادي بأنّ هذا القول فيه إضمار لقدم العالم بل قال "وهذا منهم تصريح بقدم العالم"([2]).

و يبلغ الأمر بالماتريدي إلى درجة تفضيل قول الدّهريّة على قول المعتزلة بشيئيّة المعدوم لأنّه قول حسب رأيه ينقض التوحيد ويتماشى مع قول الدّهريّة إنّ طينة العالم قديمة وقول أصحاب الهيولى إذا حدثت الأعراض ظهر بها العالم ([3]).

ونحن وإن كنّا نرى أنّ هذه كلّها إلزامات ألزم بها المعتزلة ولم يقرّوا بها ،فإنّنا عرضناها فقط لنبيّن كيف تصدّى المتكلّمون للدفاع عن الحدوث ودفع كلّ شبهة قد تفسده لأنّ القول بالحدوث يؤدّي إلى إثبات المحدِث الذي يحدِث الأشياء ويتعهّدها بالعناية والرّعاية إلى يوم معلوم هو يوم البعث وهذا ما جعل المتكلّمين يرتّبون على القول بالحدوث القول بالفناء ([4]) لغاية خُلقية هي تحقيق العدالة الإلهيّة بمجازاة المحسن ومعاقبة المسيء.

---

1) البغدادي، أصول الدين، ص 71

2) الإسفراييني، التبصير في الدين، ص37

3) الماتريدي، كتاب التوحيد، ص 86

4) الرازي، المحصّل، ص 194، والطوسي، تلخيص المحصّل، ص 219

الفصـل الثالـث

النفــس

حقيقـــــة النفـــــس :

النفس عند لوقيبوس وديمقريطس:

الحقيقة أنّ النصوص في هذا المجال قليلة ولكنها رغم قلتها تعطينـا صـورة واضـحة عـن مذهب لوقيبوس وديمقريطس في النفس الإنسانية.

يقول أرسطو ": " قال بعضهم إنه أحرى بالنفس أن تكون أوّل محـرّك، فلـمّا ظنـوا أن مـا ليس بمتحرّك لا يمكنه أن يحرّك غيره فإنهم قالوا إن النفس بعض الأشياء المتحركة. ومن هنا قـال ديمقريطس إنّ النفس نار وشيء حار، وإن المفردات من الأشياء ذوي الأشـكال لا نهايـة لكثرتهـا، وليس بين جميعها شيء مستدير كريّ ما خلا النار والـنفس مثلـه الهبـاء المنبـثّ في الجـوّ الـذي يستبين لنا بشعاع الشمس الداخل مـن الكـوى. زعـم ديمقـريطس أنـه عـنصر لجميـع الطبـائع، وبهذا القول كان يقول لوقيبوس فما كان مـن الهبـاء مسـتديرا في شـكله فـذلك بزعمـه نفـس، من أنه وما كان مثله مداخلة الأجسام والنفوذ في الأشياء وتحريكهـا، فظنـوا أن هـذا الهبـاء هـو النفس معطية الحيوان الحركة. ولذلك وضعوا التنفس حدّ الحيـاة لأن الجـوّ المحـدق بالجسـوم يجمع الهباء فيـدفع منـه مـا يمكنـه الكسـور ([1]) أبـدا في أسطقسـه المسـتدير فيعطـي الحيـوان الحركة. فالوارد منه معين على التنفس لما تقدم ومانع من أن ينقضي أو يخرج من الحيـوان مـع حبس جميعها، الجوّ حابس الجسوم ومجمّدها، فالحياة قائمـة مـا أمكـن الهبـاء أن يفعـل هـذا الفعل "([2]).

وزعم ديمقريطس أن النفس " من الجسوم الأوَل التي لا قسـمة لهـا، وأنهـا محركـة مـن أجل صغر أجزائها، وأن الشكل المستدير الكريّ هـو مـن بـين الأشـكال جميعـا أيسر حركـة مـن غيره، وكذلك العقل والنار في أسطقسهما واحد "([3]).

هذا جملة ما ورد في كتاب النفس لأرسطو فيما يتعلق بتعريف ديمقريطس للـنفس. أمـا فلوطرخس فإنّه يورد له ما يلي: " وأما ديمقريطس فيرى أنّ النفس امتـزاج بـين الأركـان المدركـة عقلا التي شكلها كُريّ وقوّتها ناريّة وهي أجسام"([4]). ولا يزيد ديوجان اللايرسي على القـول: "إنّ النفس التي يجعلها (ديمقريطس) نفس الشيء هي والعقل تأليف من طبيعة واحدة"([5]).

1) هكذا وردت اللفظة في النصّ، وقد علق مترجم النص فقال، ولعلها، السكون

2) أرسطو، في النفس، ترجمة، عبد الرحمان بـدوي، ط2، وكالـة المطبوعـات، الكويـت، ودار القلـم، لبنـان 1980، ص8

3) م. ن، ص 10 ـ 11

4) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 158

5) Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l’antiquité, p.413

هذه هي جملة النصوص التي يمكننا أن نعتمد عليها في استكناه النفس الإنسانية عند ديمقريطس وسلفه لوقيبوس، ويمكن لنا بعد هذا العرض أن نستنتج ما يلي :

ـ أولا: أن النفس جسم لكنها مؤلفة من نوع خاص من الذرات هي الذرات الكريّة المستديرة الشكل التي تسهل عليها الحركة. إنها ذرّات دقيقة لطيفة تجعل من النفس جسما لطيفا مخالفا للبدن الذي هي سارية فيه ومحركة له.

ـ ثانيا: أن الذريين الأوائل من اليونان لمّا ظنّوا أنّ ما ليس بمتحرّك غير قادر على تحريك غيره جعلوا النفس شيئا متحرّكا حركة ذاتية ومحرّكا للبدن. وقد ركّز ديمقريطس على هذا المعنى كما أشار أرسطو، ولكنه لم يبتدعه، فقد كان " طاليس أوّل من قال إن النفس طبيعة دائمة الحركة، أو محرّكة ذاتها. وذهب فيثاغورس إلى أنّ النفس عدد يحرّك ذاته، وذهب أفلاطون بعد ذلك إلى أنّ النفس جوهر عقلي متحرّك من ذاته "([1]).

فديمقريطس إذن كان يعيش واقعا فكريا لم يستطع رغم عبقريته أن يخرج عنه أو يتجاوزه، فقال مثل غيره بحركة النفس حركة ذاتية، ولكن عنصر الحركة نجد له أهمية كبرى في نظريته الذرّية التي لا ينشأ فيها شيء إلا عن طريق حركة الذرات واجتماعها وافتراقها. إنّ ذرات النفس بالذات ذرات مستديرة قادرة على الحركة بسهولة والانتشار في كامل البدن لتحريك الآلة كلّها.

فذرات النفس منتشرة في كامل البدن وقد " ذهب الذريون إلى درجة القول بوجود ذرة محركة بين ذرّتين عاديتين "([2]). وهذا يعني أنهم لم يجعلوا النفس في مكان واحد من البدن وإنما جعلوها منتشرة في كلّ أرجائه تسوسه وتحرّكه. ومع ذلك فإنّ ديمقريطس يذهب مع أفلاطون إلى أنّ " الجزء الرئيس من أجزاء النفس في الرأس "([3]). وقد ذهب إلى هذا القول على ما نرى لأن الرأس يوجد فيه العقل وفيه توجد أرقى انواع الذرات التي يصدر عنها التفكير.

ولم يقبل أرسطو فكرة النفس المحركة لذاتها ورفض هذا القول لديمقريطس وغيره. ورأى أنه كذب وعمى ([4]) وسخر من القائلين به وعلى رأسهم ديمقريطس. يقول أرسطو:

---

1) فلوطرخس، م. ن، ص 156 ـ 157

2) Mabilleau.L, Histoire de la philosophie atomistique ,p.222

3) فلوطرخس، م. ن، ص 160

4) أرسطو، في النفس، ص 13

"وقد قال بعض الناس إنها تحرّك جرمها الذي هي فيه بمثل ما تتحرك هي بنفسها. وقد قال ديمقريطس قولا مقاربا لقول "فيليبس Philippus " معلّم هجاء الناس، فإنه زعم أن رجلا يقال له " دادالس Dedalus " هيأ صنما من خشب الزهرة (يقصد بها أفروديت) وكان يتحرّك من ذاته من أجل ما صبّ فيه من الفضة المسبوكة (وهي الزئبق) . وكذلك يقول ديمقريطس إن الأجزاء المستديرة التي لا تتجزأ من أجل أنها أبدا تتحرك كذلك تجتذب الجرم وتحرّكه. ونحن نسأله فنقول: إذا كان هذا بعينه من النفس، أتفعل أيضا سكونا ؟ والجواب يصعب في الإخبار عن السكون كيف يكون منها، وعسى أن لا يمكن أن يقال فيه شيء. وذلك أن تحريك النفس للحيوان لا يكون من هذه الجهة البتة، وإنما يكون بضرب من ضروب الاختيار والعزم "([1]).

هكذا رفض أرسطو هذه الحركة الذاتية للنفس وسخر من القائلين بها تماما كما رفضها المسلمون وإنّا وإن لم نجد عند المتكلّمين نصّا واضحا يؤكّد هذا الرفض فإننا نجد هذا الرفض عند ابن حزم الذي يرى أن هذا القول للدهرية غير صحيح لأن النفس من جملة الأجسام المحتاجة إلى ما يمسكها ويشدها ويقيمها والفاعل لكل ذلك هو الله ([2]) والدهرية كما يخبرنا سانتلانا هم شيعة ديمقريطس وأنباذوقليدس ([3]). فالمسلمون إذن لا يقبلون هذا القول بالحركة الذاتية لما فيه من إنكار للخالق المدبّر.

ـ الملاحظة الثالثة التي نسوقها في هذا المجال والتي نستنتجها من التعريفات السابقة للنفس عند الذريين هي علاقة النفس بالنار، فقد قال أرسطو: " قال ديمقريطس إن النفس نار وشيء حار " وقال فلوطرخس: "إن النفس عند ديمقريطس متكونة من ذرات شكلها كريّ وقوتها نارية " فهل يعني هذا أن ذرات النفس هي نفسها ذرات النار ؟

هذا ما يمكن استنتاجه، ولو أن جسم النار وجسم النفس مختلفان ولكلّ طبيعته وخصائصه وإن كانا يشتركان في بعض الخصائص. فأرسطو يخبرنا أن أشكال ذرات ديمقريطس لا نهاية لكثرتها لكن ليس بينها شيء مستدير كريّ إلا ذرات النار والنفس، وهذا يفيدنا أن ذرات النفس تشبه في شكلها ذرات النار الكريّة. ولعلّ هذه الملاحظة تقودنا إلى شيء آخر وهو عدم فصل ديمقريطس بين النفس والعقل. فلمّا كانت ذرات النفس هي ذرات

---

1) م. ن، ص 15

2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 84

3) دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، ص 35 ـ 36

النار، ولما نقل أرسطو عن ديمقريطس قوله إنّ " العقل والنـار في أسطقسـهما واحـد " كـان مـن المفروض أن تصبح النفس والعقل عند ديمقريطس شيئا واحدا، وهذا ما أشـارإليه أرسـطو حـين قارن بين أنكساغوراس وديمقريطس في القول بحركية النفس فقد أشبه هو وغيره ديمقريطس في القول بحركة النفس " إلا أنهم لم يحتموا حتم ديمقريطس في قوله: " النفس والعقل في الحقيقـة شيء واحد "([1]).

وهذا ما أورده ديوجان اللايرسي في قولـه الـذي أوردنـاه لـه. فـديمقريطس لا يفـرّق بـين النفس والعقل ويؤكد على أنها مادية تمشيا مع مذهبه المادي، وأنها مكوّنة من ذرات مسـتديرة نارية منتشرة في كلّ البدن، وأنها متجددة مع النّفـَس كما أشارأرسـطو ([2]) وأن الحيـاة قائمـة مـا أقامت هذه الذرات التي تشبه ذرات الغبار أو الهبـاء المتحـرّك باسـتمرار التـي نراهـا في شـعاع الشمس. وذرات الـنفس هـي التـي تشـحن البـدن بحـرارة الحيـاة عـلى مـا يسـتنتج مـن كـلام ديمقريطس، وهذه الحرارة تنتهي بالموت مما يدلّ على أنها مرتبطة بذرات النفس النارية.

هكذا أنشأ ديمقريطس نظرية مادية في النفس التي لم تعد محتاجة عنده في حركتهـا إلى قوى كيفية، وإنما يكفي أن تكون ذراتها مستديرة كريّة لتحرّك ذاتها وتحرّك البدن بحركتها.

النفس عند أبيقور ولوقريطس

لم يخرج أبيقور ولا تلميذه لوقريطس عن النسق الـديمقريطي في حقيقـة الـنفس، ولـئن كانت المصادر شحيحة فيما يتعلق بديمقريطس في هذا الباب بالـذات فـإن أبيقـور ولـوقريطس قد وفـّرا علينا كثيرا من الجهد إذ تركا لنا ما يغنينا لمعرفة رأيهما في النفس.

بنى أبيقور نظريته في النفس على القاعدة التالية وهي قوله: " لا يمكن تصـور أي وجـود لاجسماني باستثناء الخلاء. فالخلاء لا يفعل ولا ينفعل، بل هو ما يسمح للأجسام بالتحرّك عـبره. وعليه فإن القول بلاجسمانية النفس هو مجرد هراء، إذ لو كانت النفس لاجسـمانية لمـا أمكنهـا أن تفعل أو تنفعل"([3]).

هذا هو منطلق أبيقور، وهو منطلق كما نلاحظ يفتح باب التفسير المادي على مصراعيه لتصبح النفس على حدّ تعبيره: " جسما يتركب مـن جزيئـات دقيقـة منـتشرة في كامـل الجسـد، وأشـبه مـا يكـون بنَفـَس مخـتلط بـالحرارة، إذ هـي مماثلـة مـن جهـة للنّفـَس ومـن جهـة

1) أرسطو، في النفس، ص 9

2) م. ن، ص 8

3) أبيقور، الرسالة إلى هيرودوت، ف67، ص 185

ثانية للحرارة. إلا أن جزءا معينا من النفس يتميز عن النفس والحرارة برقته المفرطة مما يجعله شديد الاتصال بالجسد، وهو ما تثبته بكل بداهة قوى النفس وانفعالاتها وسرعة حركاتها وتأملاتها وكلّ الأشياء التي يؤدي فقدانها إلى الموت "([1]).

هذا هو مفهوم النفس كما صاغه أبيقور، فهو يجعل النفس جسما مكوّنا من ذرات دقيقة منتشرة في كامل الجسد. وقد بقي وفيّا لديمقريطس وردد بعض أطروحاته، فذكر النّفَس والنار إشارة إلى ذرات النار الكروية والنّفَس الذي يجدد هذه الذرات. وقد حاول لوقريطس أن يبيّن العناصر التي تتكوّن منها النفس فراى أنها تتكوّن من "حرارة وهواء ونَفَس وعنصر رابع غير معيّن هو منبع الفكر "([2]).

ونحسب أن فلوطرخس قد اعتمد على ما أورده لوقريطس ليعرف النفس عند أبيقور إذ يقول: " وأما أفيقورس فيرى أن النفس تمتزج من كيفيات أربع: من كيفية هوائية، وكيفية روحية، وكيفية أرضية رابعة لا اسم لها "([3]).

هكذا تصبح النفس عند ابيقور مكونة من أربعة عناصر ،نار وهواء، ونَفَس حيوي حسب تعبير سولوفين Solovine ([4]) وعنصر رابع غير محدد، وهذا العنصر الأخير هو عنده عنصر الإدراك. ويحدد النّفَس الحيوي الحركة، والهواء السكون، والنار حرارة الجسد والحياة، هذه هي العناصر المكونة للنفس وهي كلها مكونة من ذرّات مستديرة دقيقة أدقّ من بقية الذرات المكونة للإنسان وتزيد هذه الدقة خاصة في العنصر الرابع الذي يتولد عند النشاط الفكري.

ولا نجد عند أبيقور نصوصا في الفرق بين النفس والعقل ولكن لوقريطس يذهب إلى أنّ العقل جزء من الإنسان مثل اليد والساق والعينين وانه والنفس يكوّنان في انسجام تام وحدة متينة ولا يكوّنان إلا مادة واحدة مستقرة وسط الصدر، فهناك في الواقع ينتفض الرعب والخوف، وهذا هو المكان الذي يخالجه الفرح بلطف. إذن في هذا المكان بالذات يقيم العقل والفكر، اما الجزء الباقي من النفس فانه منتشر في كامل الجسد وهو يطيع العقل ويتحرك تحت إرادته وبدافع منه ([5]).

---

1) م. ن، ف63، ص 184

2) Lucèce, De la nature , L3,p.94

3) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 158. نلاحظ أن فلوطرخس ذكر ثلاث كيفيات فقط ونفس النص ورد في كتاب "الحاصل " المنسوب إلى جابر بن حيان، ويرى كراوس أن المنتظر هنا أن يكون النص هكذا، من كيفية نارية، وكيفية هوائية، وكيفية روحية، وكيفية رابعة لا اسم لها .(هامش ص 158)

4) Solovine.M, Epicure , doctrines et maximes , p.143

5) Lucrèce, De la nature,L1, P.89 - 91

وقد ذهب ريفو "Rivaud " إلى أن الاعتقاد بأن الجزء المفكر والمدرك يقيم في الصدر وبقية الذرات تملأ الفرُج التي تتركها ذرات الجسد اعتقاد أبيقوري مخالف للاعتقاد الديمقريطي ([1]) ولسنا ندري من أين له بهذا الرأي ففلوطرخس يقول بصريح العبارة إن "ديمقريطس وأفيقرس يريان ان النفس ذات جزءين ،وأن جزءها المنطقي مركوز في الصدر وجزءها الذي لا نطق له منبث في جميع امتزاج البدن "([2]).

فديمقريطس قد ذهب إلى هذا الرأي قبل أبيقور وزاد عليه " أنّ الجزء الرئيس في الكلّ الرأس"([3]). ففي العقل توجد أرقى أنواع الذرات عنده وعن هذا الطريق ينشأ التفكير ،وفي القلب نوع أدنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال، كما يوجد نوع ثالث في الكبد ومنه تنشأ العواطف ([4]). أما أبيقور فانه لا معرفة عنده ولا إدراك إلا بالنفس الحسّاسة فهي العلة الرئيسية للإحساس، والعنصر الرابع غير المحدد الذي تتكون منه النفس والذي يولّد الإدراك قائم في الصدر.

ولئن أهمل كلّ من ديمقريطس وأبيقور الاستدلال على مادية النفس والعقل فإنّ لوقريطس لم يهمل هذا الأمر وأكد على " أنّ طبيعة العقل والنفس مادية لانها تحمل أعضاءنا إلى الأمام. .. وتغيّر ملامح وجهنا وتُدير الجسد، ولما كانت هذه الأعمال كلها لا تتم دون ملامسة، والملامسة لا تتم دون مادة جزمنا بالطبيعة المادية لكلّ من العقل والنفس إذا علمنا خاصة أن العقل يتألم مع الجسد، وأن الحِراب والضربات المادية قادرة على جعله يتألم"([5]).

ولكن طبيعة المادة التي يتكوّن منها العقل مخالفة لغيرها لانه يتكوّن من ذرات مستديرة، دقيقة جدّا وملساء بحيث تسهّل حركة النفس والعقل، وتجعل أقل دفع قادر على تحريكه، ويضرب مثلا لذلك بذرات الماء وذرات العسل " فالماء يسيل تحت أدنى اصطدام لأنه متكون من ذرات دقيقة يتدحرج بعضها فوق بعض بسهولة خلافا لطبيعة العسل فانه ثخين وسيلانه أثقل لأنّ التماسك أشد في كتلته ككل ولانه متكون من ذرات أقلّ استدارة ودقة " ([6]).

---

1) Rivaud.A, Les grands courants de la pensée antique , p.157

2) فلوطرخس، م. ن، ص 160

3) م. ن، ص 160

4) عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1946 ، ص 154- 155

5) Lucrèce, ibid, L1, p.92

6) ibid , L1 , p.93

النفس عند المتكلّميـــن

اختلف المتكلمون في النفس تماما كما اختلف الفلاسفة اليونان، ولهم في هـذا البـاب آراء جديرة بالاهتمام .

إنكار الأصمّ للنفس :

روى الأشعري أنّ الأصم ([1]) قال: " الإنسان هو الـذي يُـرى وهـو شيء واحـد لا روح لـه، وهو جوهر واحد، ونفى إلا ما كان محسوسا مدركا "([2]). وكان " لايثبت الحياة والروح شيئا غير الجسد، ويقول ليس أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده. وكان يقـول: النفس هي هذا البدن بعينه لا غير "([3]).

هذا قول الأصم ولم نجد أحدا من المتكلمين ولا مـن الفلاسـفة تابعـه عليـه، كـما أننـا لم نجد أحدا من المتكلمين اهتم به أو فكر حتى في الرد عليه، ولكن ابن حزم أشار إليـه في الفِصـل بقوله " اختلف الناس في النفس فذكر عن أبي بكر عبد الرحمان بن كيسان الأصم انكـار الـنفس جملة وقال لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسّي "([4]).

والناظر فيما أورده الأشعري وابن حـزم يلاحـظ أن الأصـمّ أنكـر الـنفس لأنهـا ليسـت مادية ولم يدركها بحواسه، ولئن كان هذا الموقف للاصم ينفي مادية النفس فإنه لا يصـلح حجـة لإنكارها. والظاهر أن المتكلمين لم يكلفوا نفسهم عناء الرد عليه لهذا الأمر. وقد تكفل ابـن حـزم كما اشرنا بالرد عليه وإبطال قوله بالنقل والعقل، فاما الحجة عليه من النقـل فقولـه تعـالى : "و لو ترَى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطو أيديهم أخْرِجوا أنفسـكم اليـوم"([5]) فصـحّ أنّ النفس موجودة وأنها غير الجسد وانهـا الخارجـة عنـد المـوت. وأمـا الأدلـة العقليـة فكثـيرة منها أنك ترى المُريد يريد بعض الأمور بنشاط فاذا اعترضـه عـارض مَـا كسَـلَ والجسـم بحسـبه كما كان لم يتغير منه شيء فعلمنا أن ههنا مريدا للأشياء غير الجسد. ومنهـا أخـلاق الـنفس مـن الحِلم والصبر والحسد والعقل والطيش والعلـم والـبلادة. .. وكـلّ هـذا لـيس لشيء مـن أعضـاء

1) الأصمّ، هو أبو بكر عبد الرحمان بن كيسان الأصمّ (ولد حوالي سنة 135 هـ / 752 م وتوفي سنة (226 هـ / 840 م) كان من المعتزلة ذوي المكانة، له تفسير للقرآن ومجموعة " المقالات في الأصول".

2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 26/2

3) م. ن، 2 / 29

4) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 74

5) الأنعام ، (93)

الجسد، فإذ لا شك في ذلك فإنما هو كلّه للنفس المدبرة للجسد... هكذا يسترسل ابن حزم في إيراد الأدلة على اثبات النفس والردّ على قول الأصم وإبطاله ([1]).

اما المتكلمون الذي اثبتوا النفس فانهم اختلفوا في حقيقتها، فمنهم من ذهب إلى أنها عرض، ومنهم من ذهب إلى أنّها جسم، ومنهم من نفى هذا وذاك ورأى أنها جوهر لا جسم ولا عرض... وفي الجملة فقد أثرت هذه الرؤى في رؤية المتكلمين للإنسان كما سنرى.

القول بعرضية النفس:

ذهب إلى هذا القول أولا أبو الهذيل، فقد حكى زرقان عنه " أنّه ثبّت الحواس الخمس أعراضا غير البدن، وأنه ثبّت النفس عرضا غيرها وغير البدن "([2]). وقال بهذا القول من المعتزلة جعفر بن حرب (ت 236 هـ / 850 م) الذي يذهب إلى أنّ " النفس عرَض من الأعراض يوجد في هذا الجسم، وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصّحة والسلامة وما أشبههما، وإنها غير موصوفة بشيء من صفات الأجسام "([3]).

فالنفس عرض من أعراض الجسم وهي مخالفة له ومخالفة للحواس حسب ابي الهذيل. وحسب جعفر بن حرب الجسم ليس إلا آلة لها تستعين به على تنفيذ مراداتها، وإذا جاز ان يوصف الجسم بلون أو طول او عرض فان النفس لا توصف بشيء من هذه الصفات.

ويفرّق ابو الهذيل بين النفس والروح فيرى أن " النفس معنى غير الروح، والروح غير الحياة والحياة عنده عرض. وزعم انه قد يجوز ان يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة، واستشهد على ذلك بقوله عز وجل: " اللـه يتوفّى الأنفسَ حين موتها والتي لم تمت في منامها"([4])"([5]). ونظن أن أبا الهذيل قد استند في تفريقه بين النفس والروح إلى القران، فقد ذكر فيه اللفظان مما يدلّ حسب رأينا على اختلاف لفظ النفس عن لفظ الروح. ومع هذا فان حياة الإنسان ليست هي النفس ولا الروح وهذا يعني أن جسد الإنسان يبقى حيا عند أبي الهذيل ولو خرجت منه النفس والروح في النوم، فهذا جائز عنده.

---

1) ابن حزم، م. ن، 5 / 75

2) الأشعري، م. ن، 2 / 31

3) م. ن، 2 / 30

4) الزمر، (42)

5) الأشعري، م. ن، 2 / 30

ونحن نستنتج من هذا القول ان ابا الهذيل قد يكون اطلع على بعض آراء الفلاسفة في تفريقهم بين النفوس (نفس ناطقة ـ نفس نامية ـ نفس غاذية)، فالأكيد ان جسد الانسان وإن سلبَ منه الله في النوم النفس والروح يبقي ناميا متغذيا أي حيّا هذا كله جائز وليس لنا ماندعمه به لان أبا الهذيل لم يترك لنا شيئا كبيرا من شأنه أن يعيننا في هذا المجال. ولئن عرف أبو الهذيل النفس وجعلها عرَضًا فاننا لا نجد له تعريفا للروح ونرى انه سكت عن ذلك لقوله تعالى " ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربّي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا "([1]). فالرجل قد استشهد بما جاء في القرآن وقد اطلع على هذه الآية، وهذا ما نستنتجه من قول الأشعري: " وقال قائلون منهم جعفر بن حرب: لا ندرى الروح جوهر أو عرض، واعتلوا في ذلك بقول الله تعالى: "يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي " ولم يخبر عنها ما هي، لا أنها جوهر ولا انها عرض، وأظن جعفرا ثبّت الحياة غير الروح، وثبّت الحياة عرضا "([2]).

فالأشعري هنا وان لم يذكر ابا الهذيل فإنه قال في نصه " قال قائلون منهم جعفر بن حرب "، ولما كان جعفر يقول بعرضية النفس مثل أبي الهذيل فاننا لا نستبعد ان يكون ابوالهذيل من هؤلاء القائلين بهذا القول على غرار جعفر. ولما كانت النفس عند ابي الهذيل عرضا محتاجا إلى محلّ يحلّ فيه وكان الجسد هو هذا المحل فانه لم يناقض نفسه وقال ان لفظة الإنسان تصدق عند الاطلاق على الجسم فقال لذلك ان " الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان "([3]).

والحقيقة ان الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان هو جسد الانسان لا نفسه لان النفس الانسانية عرض خال من اللون والطول والعرض والعمق ولا تدرك بالحس. وقد أشار بعضهم إلى "ان ابا الهذيل قد تأثر دون شك بالأطباء اليونانيين لا سيما بجالينوس الطبيب اليوناني القائل بأن النفس نتيجة تناسق مختلف أجزاء الجسم "([4]) وهذا قول فيه جزم مبالغ فيه وقد استنتجه صاحبه على ما نعتقد مما جاء عند ابن حزم الذي قال: "قال جالينوس وأبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف النفس عرَض من الأعراض ثم اختلفا فقال جالينوس هي مزاج مجتمع متولد من تركيب أخلاط الجسد، وقال ابو الهذيل هي عرض كسائر أعراض الجسم"([5]).

---

1) الإسراء ،(85)
2) الأشعري، م. ن، 2 / 28
3) م. ن، 2 / 25
4) البار نصري نادر ، فلسفة المعتزلة، 2/ 75
5) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 74

فكيف يجوز أن نلحق قول أبي الهذيل بقول جالينوس والاختلاف واضح بينهما كما نـرى فيما أورد ابن حزم ؟ ولكن لا ننفي مع ذلك أن يكون ابو الهذيل قد اطلع عـلى قـول جـالينوس وانتفع به.

وقد انتفع رؤساء الأشعرية فـيما بعـد بهـذا القـول لأبي الهـذيل بـل إن القـول بعرضـية النفس كان له صدى كبير في الأوساط الكلامية. يحدثنا ابـن ميمـون عـن اخـتلاف المتكلمـين في النفس فيقول: " أما النفس فهم فيها مختلفون، أغلـب أقـوالهم أنهـا عـرَض موجـود في جـوهر واحد فرد من جملة الجواهر التي تركب منها الإنسان مثلا، وتسمت الجملة متنفسة مـن أجـل كون ذلك الجوهر الفرد فيها "([1]) وقد حاول مابيو " Mabilleau " ان يبحث عـن مصـدر هـذا القول فوجـده عنـد فرقـة الويبهاشـيكا Vaiseshikas مـن الهنـود فحسـب كنـدا " Kanada النفس دقيقة كالذرة "([2]).

ولكن الحقيقة أن الجزم بهذا الأمر صعب جدّا لانعدام الدليل. ومهما كان الأمر فـإن مـا يهمنا في هذا المجال هو أن نشير إلى أن هذا القول الذي وضعه في العالم الإسـلامي ابـو الهـذيل العلاف وجد من يعتنقه ويردده من المتكلمين. ولئن فرّق أبو الهذيل بين النفس والروح والحيـاة فان شقـّا من الأشاعرة وعلى رأسهم الباقلاني يرون أن: " الـنفس هـي النسـيم الـداخل الخـارج بالتنفس، فهي النفـَس قالوا والروح عرَض وهو الحياة فهو غير النفْس "([3]). وهو قـول في غايـة الأهمية لأن فيه إضافة عما سبق أن قرره أبـو الهـذيل الـذي يجعـل الـنفس معنـى غـير الـروح ويجعلها عرضا ولا يزيد على ذلك، لكن هؤلاء يربطون النفْس بالنفـَس وهـو النسـيم الـداخل الخارج بالتنفس وهو قول يذكرنا بما جاء عن ديقريطس ولوقيبـوس فقـد جعـلا الـنفس شـبيهة بالهباء المنبث في الجوّ الذي يستبين لنا بشعاع الشـمس الـداخل مـن الكـوى، وزعـمَا عـلى حـد تعبير أرسطو " ان ما كان من هذا الهباء مستديرا في شكله نفس لأنه مـداخل للاجسـام ونافـذ في الأشياء ومحرك لها. فظنّا أن هذا الهباء هو الـنفس معطيـة الحيـوان الحركـة، ولـذلك وضـعا التنفس حدّ الحياة لان الجوّ المحدق بالجسـوم يجمـع الهبـاء ويـدفع منـه مـا يمكنـه التـأثير في اسطقسه المستدير فيعطي الحيوان الحركة. فالوارد منه معين على التـنفس، لـذلك فـان الحيـاة قائمة ما أمكن الهباء أن يفعل هذا الفعل " ([4]).

---

1) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 1 / 201

2) Mabilleau.L, Histoire de la philosophie atomistique ,p.333

3) ابن حزم، م. ن، 5 / 74

4) أرسطو، في النفس، ص 8

فهذا القول - وان كان أكثر وضوحا - قد يكون أصلا لما جاء عند الباقلاني ومن اتبعه. لكن هل عرف المتكلمون المسلمون هذه الآراء ؟

الحقيقة أن الباقلاني متأخر إذا قورن بأبي الهذيل وقد يكون اطلع على آراء اليونانيين في النفس عن طريق الكتب المترجمة، فقد أشار ابراهيم مدكور ان اليونانيين قد وضعوا كتبا عديدة في النفس كان لها أثرها في العالم الإسلامي ومن أهم هذه الكتب" فيدون" و"طيمارس" لأفلاطون، و"كتاب النفس" و"الطبيعيات الصغرى" لأرسطو، وخاصة " كتاب النفس" لثامسطيوس وسمبليقوس من رجال مدرسة الإسكندرية، والكتب الطبية وفي مقدمتها ما ألفه أبقراط وجالينوس، وهناك كتابان آخران من أصل أفلوطيني وهما " أثولوجيا ارسطو طاليس " أو " كتاب الربوبية "، وكتاب " الخير المحض". .. وقد عرف العرب هذه الكتب عامة مباشرة أو بالواسطة، وأفادوا منها كثيرا في بحوثهم السيكولوجية وتأثروا بها تأثرا واضحا ([1]).

ونحن لا نتصور أن هذا الحكم لمدكور قد ألقي على عواهنه، فالأكيد أن المسلمين قد انتفعوا بما وصلهم من آراء وأفكار ولكن الدليل بقي دوما يعوز الباحثين في هذا المجال.

وبودنا أن نشير في مقام القول بعرضية النفس إلى أن ابن حزم رفضه وقال: " ذهب سائر أهل الإسلام والملل المقرّة بالميعاد إلى أن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان، عاقلة مميزة مصرّفة للجسد، وبهذا نقول، والنفس والروح اسمان مترادفان لمسمى واحد ومعناهما واحد "([2]).

فهو هنا لا يفرق بين النفس والروح ويجعل النفس جسما، وبما أننا سنعود إلى الحديث عن جسمية النفس فاننا نشير فقط إلى سبب رفضه لعرضية النفس وتكفيره لمن قال بهذا القول " فلو كان ما قاله أبو الهذيل والباقلاني ومن قلدهما حقا لكان الإنسان يبدل في كل ساعة ألف ألف روح وأزيَد من ثلاثمائة ألف نفس لأن العرض عندهم لا يبقى وقتين بل يفنى ويتجدد عندهم أبدًا، فروح كل حيّ على قولهم في كلّ وقت غير روحه التي كانت قبل ذلك "([3]).

فهذا الكلام مجرد دعوى يعوزها الدليل وهو حسب ابن حزم حمق لا خفاء فيه بل كفر فاحش وخروج عن إجماع المسلمين وتكذيب لله عز وجل إذ يقول :" أخرجوا أنفسكم اليوم

---

1) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط 3 ، دار المعارف، القاهرة 1983 ، 1/ 124

2) ابن حزم، م. ن، 74/5

3) ابن حزم، م. ن، 76/5

تُجزون عذاب الهون"([1]) ويقول: " اللـه يتوفّى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموتُ ويرسل الأخرى إلى أجل مُسمّى "([2]) وهذا القول مخالف كذلك حسب ابن حزم للسنة الثابتة المنقولة نقل التواتر. وهكذا يسترسل ابن حزم في إبطال قولهم بالقرآن والسنة وتكفيرهم وإلزامهم بالإلزامات الشنيعة ([3]).

القول بجسمية النفس :

قال ابن حزم عند عرضه لاختلافات الناس في النفس: " وذهب سائر أهل الإسلام والملل المقرّة بالميعاد إلى أن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان ،عاقلة مميزة مصرفة للجسد وبهذا نقول، والنفس والروح اسمان مترادفان لمسمى واحد ومعناهما واحد "([4]).

وقد دافع ابن حزم عن هذا المذهب بشدة وأورد له الحجج النقلية والعقلية ورأى انه المذهب الذي يتماشى وروح القرآن والسنة وصريح ما جاء فيهما، ولكن ابن حزم لم يفصّل مذاهب المتكلمين في هذا الباب لذلك وجب استعراض أهم ما ورد من أقوالهم في جسمية النفس.

أول من قال بجسمية النفس من المتكلمين هو هشام بن الحكم، فقد ذهب إلى " انه ليس في العالم إلا جسم. .. وذهب ابراهيم بن سيار النظام إلى مثل هذا. .. إلا الحركات فانه قال هي خاصة أعراض "([5]). وكان هشام بن الحكم يزعم " أن الإنسان اسم لمعنيين : لبدن، وروح، فالبدن موات، والروح هي الفاعلة الدرّاكة الحساسة، وهي نور من الأنوار... وقد ذهب قوم من " النظامية الذين يزعمون أن الإنسان هو الروح إلى قول الروافض "([6]).

ولم نجد عند الجبائي تفريقا بين النفس والرّوح ولكنه ذهب " إلى أن الروح جسم، وأنها غير الحياة، والحياة عرض "([7]). ولئن كان هذا القول للجبائي موجزا مقتضبا فاننا نجد للنظام آراء جديرة بالاهتمام وهي آراء في النفس تمثل حسب رأينا امتدادا لما سبق ان أقره

1) الأنعام، (93)

2) الزمر، (42)

3) انظر، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 76 ـ 77

4) م. ن، 5 / 74

5) م. ن، 5 / 66

6) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 132/1

7) م. ن، 2 / 28

هشام بن الحكم في هذا الباب. سئل النظام، أيّ أمور الدنيا أعجب ؟ قال: الروح ([1]) وهذا دليل منذ البداية على أن آراءه فيها هي مجرد محاولات قد تخطىء وقد تصيب، والنظام لم يفرق بين الروح والنفس " فالروح جسم، وهي النفس، وزعم أن الروح حيّ بنفسه، وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحيّ القويّ، وأن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار، ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولّد والاضطرار"([2]).

وعلى هذا الأساس بنى النظام رأيه في الإنسان فقال: " إن الإنسان هو الروح، ولكنها مداخلة للبدن، مشابكة له، وإن كل هذا في كل هذا، وإن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له، وحكى زرقان عنه أن الروح هي الحساسة الدرّاكة، وانها جزء واحد وانها ليست بنور ولا ظلمة "([3]). كما عدّ البغدادي من فضائحه " قوله إن الإنسان هو الروح وهو جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف مع قوله بان الروح هي الحياة المشابكة لهذا الجسد وقد زعم أنه في الجسد على سبيل المداخلة "([4]).

والمداخلة كما عرفها الأشعري هي :" أن يكون حيّز أحد الجسمين حيّز الآخر وأن يكون أحد الشيئين في الآخر"([5]). وقد أنكر عليه الخصوم كون الروح جسما لطيفا مداخلا للجسم الكثيف لاستحالة حلول الجسمين في حيّز واحد، ولكن النظام بنى رأيه في الروح على قوله بنفي الأعراض واثبات عرض واحد هو الحركة وجعل كلّ ما عداها جسما، لأجل ذلك اعتبر الروح جسما وقال إنها متميزة عن الجسد لانها ألطف منه، ولكنها مع ذلك تداخله وتشغله وتؤثر فيه. يقول: " إن الخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف أقلّ كيلا من ثقيل وأكثر قوة منه فاذا داخله شغله، يعني أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل الثقيل القوة "([6]).

1) الجاحظ، الحيوان، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، مكتبة مطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر 1362 / 1943، 7/203

2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 28

3) م. ن، 2 / 27

4) البغدادي، الفرق بن الفرق، ص 117

5) الأشعري، م. ن، 2 / 24

6) م. ن، 2 / 24

فالروح اذن جسم ولكنها من طبيعة غير طبيعة البدن، فالبدن جسم ثقيل أو كثيف والروح جسم لطيف وهذا التمييز يتماشى مع قوله: " إنّ الأجسام ضربان حيّ وميت، وانّ الحيّ منها يستحيل أن يصير ميتا، والميت يستحيل أن يصير حيّا "([1]). فالنفس إذن جسم حيّ والبدن جسم ميت وعلى هذا الأساس تكون صفة الحياة أهم صفة للنفس.

بقي ان نشير إلى نقطة نراها جديرة بالاهتمام في هذا المجال وهي ما ذهب إليه النظام من كون الروح " جزءا واحدا " على حدّ تعبير الأشعري، ومن كونها " جوهرا واحدا غير مختلف ولا متضاد "([2]) على حدّ تعبير البغدادي. فهذا الكلام يتنافى مع مذهب النظام في نفي الجزء، فالمعروف عن النظام أنه ينكر الجزء الذي لا يتجزأ ويرى انه ما من جزء إلا وله جزء فكيف يجعل النفس جزءا واحدا ؟

حتى لا يناقض نفسه يلزمه ان يعتبر هذا الجسم اللطيف الذي هو الروح قابلا للتجزئة إلى ما لا يتناهى مع الأجزاء اللطيفة، وفعلا هذا ما أقره النظام حسب ما يورده عنه الجرجاني إذ يقول: " ان ما نسميه انا او نفسي هو عند النظام أجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تخلل وتبدل حتي اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء "([3]).وهذا ما جعل بريتزل يذهب إلى ان هذا القول للنظام هو "بقية لرأي ثنوى غنوصي"([4]) وهو قول بناه على ما نعتقد على قول البغدادي: "الفضيحة الرابعة من فضائحه قوله ان الروح جنس واحد وأفعاله جنس واحد... وانما اخذ هذا القول من الثنوية البرهانية "([5]).

وحريّ بنا هنا أن نتساءل عن مدى أصالة هذا الرأي للنظام. يقول الشهرستاني على عادته إنّ النظام: "وافق الفلاسفة في قولهم إن الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح، والبدن هو آلتها وقالبها وهذه بعينها مقالة الفلاسفة غير أنه تقاصر عن إدراك مذهبهم فمال إلى قول الطبيعية منهم إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية في الورد والدهنيّة في السمسم والسمنية في اللبن"([6]) إلا أنّ الشهرستاني لم يعين الفلاسفة الذين

---

1) البغدادي، م.ن، ص 119

2) م. ن، ص 117

3) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، 2 / 325

4) بريتزل، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأوّلين في الإسلام، ص 146

5) البغدادي، م.ن، ص 119

6) الملل والنحل، 1 / 69 - 70

تأثر بهم ولو أنه أشار إلى ميله إلى الطبيعيين. ولكن نستطيع ان نعـرف هـؤلاء الفلاسـفة الـذين يمكن أن يكونوا قد أثروا في النظام إذا نحن ضبطنا مذهبه على هذا الشكل: الإنسان يتكون من جسم وروح، والروح عبارة عن جسم لطيف منتشر في أجزاء الجسـم الكثيـف (الجسـد)، وهـو حيّ بنفسه، مستطيع بنفسه والجسم آفة عليه.

فالجزء الأول من هذا التعريف شبيه بأقوال الذريين اليونان الذين صرّحوا بمادية الـنفس وجسميتها كما رأينا عند الحديث عنهم، لذلك لا فائدة من إعـادة ذكـر قـولهم في هـذا المجـال ونكتفي بالإشارة إلى أنّ النظام وهو ناف للجوهر الفرد اقـترب في قولـه مـن قـولهم خلافـا لمـن أثبت الجوهر الفرد من المسلمين وعلى رأسهم العلاف الذين جعلوا النفس عرضا لا جسما.

كما نشير إلى أن قول النظام بجسمية النفس يذكّـر بقول الرواقيين، فهـو يـرى أن الـنفس جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد... وانها تتصل بالجسم عـلى جهـة المداخلـة والمشابكة، وهذه تقريبا نفس ألفاظ الرواقيين الـذين كـانوا مـاديين في تفكـريهم إلى أبعـد حـدّ، فهم يذهبون إلى أن الشيء لا يكون حقيقيا ما لم يكن جسمانيا، فكل علـّة هـي عنـدهم جسـم من الأجسام، وكل حقيقة هي جسمانية ولا وجود إلا للجسم، وما لا جسـم لـه فـلا وجـود لـه. فالنفس الإنسانية جسم، والـلـه جسم، ولو كان الـلـه لا جسـما فكيـف يـؤثر في الأجسـام التـي يتـألف منهـا العـالم. وراوا كـذلك أن اللـون والطعـم والرائحـة والشـكل والصـوت كلهـا أشـياء جسمانية، بل ان الصفات الأخلاقية نفسها كالخيرات والفضـائل ومـا إليهـا هـي أجسـام. وبهـذا المعنى قال سنيكا تفسيرا لنظرية أهل الرواق: " الخير جسم لان له فعلا ولأنّ له في النفس آثـارا، وكلّ ماله فعل وأثر فهو جسم، لكن الحكمة خير، فالحكمة إذن جسم " وكتب في موضـع آخـر: " الغضب والحبّ والحزن وغيرهما من أهواء النفس أجسام، وما أظنّ أحدا يرتاب في ذلـك، وإذا كان عندك أدنى ريب فيه فانظر كيف تتغير وجوهنا بتأثير انفعالاتنـا وأهوائنـا، أفـتظنّ أنّ مثـل هذه الآثار ترتسم على الوجوه لسبب غير مادي "([1]).

وغـير مسـتبعد أن يكـون النظـام ومـن قبلـه هشـام بـن الحكـم قـد اطلعـا عـلى هـذه الأراء فهشام يرى انه لا وجود إلا للجسم والنظـام لا يسـتثني غـير الحركـة. كـما ان النظـام قـد اقترب في تعريفه للنفس من أفلاطون في قوله إن الإنسان هو الروح وان البدن آفة عليه وحبس وضاغط له وفي أن الـروح هـي الحسّاسـة الدرّاكـة " فالإنسـان هـو الـنفس والجسـم آلـة وهـو

1) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 153 ـ 155

يشغلها عن فعلها الذاتي (الفكر) ويجلب لها الهمّ بحاجاته وآلامه وهي تقهره وتعمل على الخلاص منه، أمّا الشعور والإدراك فهو للنفس وهو يحدث عند تأثر الجسم بالحركة المادية([1]).

وهكذا وعلى فرض تأثر النظام بهذه المذاهب يصبح مذهبه مذهبا تلفيقيا انتخابيا جمع فيه من المذاهب ما يعجبه ولعله اعتبار جوهر النفس مختلفا عن جوهر الجسم. ولقد ذهب أوليري " leary '0" مذهبا آخر حين قال إن النظام قد " حاول أن يبعث العقيدة القديمة القائلة بان للنفس صورة الجسم كما سبق أن أكد ذلك أرسطو إلا أنه أساء فهم الاصطلاح المستعمل فأظهر النفس وكأن لها شكلا كشكل الجسم، وهذا يعني أن النفس نوع لطيف من المادة تتخلل البدن بأكمله بنفس الطريقة التي تتخلل فيها الزبدة الحليب أو كما يتخلل الزيت السمسم إذ أنّ النفس والبدن متساويان بالكم ومتماثلان بالكيف "([2]) وهذه الفكرة ذهب إليها أيضا كارادي فو " Carra de vaux "، وقد ردّ عليه أبو ريدة بقوله: "وعندي أن كارادي فو قد أساء فهم كلمة " قالب " هنا، فهي ليست صورة بالمعنى الفلسفي، والأمر لا يعدو أن النظام كان يعتبر الجسم هيكلا للنفس وظرفا لها، فهو قالبها، وهي تداخله وتشابكه وتفعل بواسطته فهو آلتها "([3]).

وفي الحقيقة فإن محاولات البحث عن مصدر النظام قد تعددت فقد أشار الشهرستاني كما رأينا إلى تأثره بالفلاسفة واتهمه البغدادي بالتأثر بالثنوية وقال ابن الراوندي إنه متأثر بالمنانية ([4]) والديصانية ([5]). ويرد هورفتز قوله إلى الرواقيين، ويردها هورتن إلى فلسفة جالينوس ويجوّز ان يكون تأثر فيها بالمذاهب الهندية، أما القول بان الروح جسم لطيف فهو يرجع إلى أرسطو، أخذه الرواقيون فصبغوه بصبغة مادية مسرفة ونقله جالينوس عن الرواقيين إلى العرب. أما الأثر الهندي فقد يكون ناشئا عن أن الهنود كانوا يعتبرون الـ " أنا "(آتمن) مؤلفا من أجسام لطيفة تداخل البدن "([6]).

ومهما يكن الأمر فاننا لاننكر إمكانية تأثر النظام بهذه الآراء أو بتلك ولكن الأكيد انه قد صاغ مذهبا خاصا به كان صداه واضحا فيمن أتى بعده، يقول الجويني: " الأظهر عندنا أن

---

1) انظر، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص89

2) دي لاسي اوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص 111 - 112

3) محمد عبد الهادي ابو ريدة، ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، ص 104

4) المنانية، فرقة من الثنوية تقول بإلهين اثنين، إله النور وإله الظلمة. انظر الخياط ، الانتصار، ص27 ـ 31 ـ 35

5) الخياط، الانتصار، ص 36 - 37

6) محمد عبد الهادي أبو ريدة، م. ن، ص 102 ـ 103

الروح أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة ([1]) ويرى ابن حزم ان القول بجسمية النفس هو قول سائر أهل الإسلام ([2]). وقد ردّ على من رفض القول بجسمية النفس بنصوص من القران والسنة وهذا من شأنه قطعا ان يؤصل هذه النظرية ويدحض دون شك فكرة المتابعة الكلية للأفكار الاجنبية.

جوهرية النفـــــس

" قالت طائفة النفس جوهر ليست جسما ولا عرضا ولا لها طول ولا عرض ولا عمق ولا هي في مكان ولا تتجزأ وإنها هي الفعالة المدبّرة وهي الإنسان وهو قول بعض الأوائل وبه يقول معمّر بن عمر والعطار أحد شيوخ المعتزلة " ([3])، هذا ما قاله ابن حزم ولم نجد للعطار مثل هذا الرأى ولا غيره في أي مصدر من المصادر الكلامية المتداولة. اما معمر بن عمر فاننا نظن ان الإسم فيه تحريف والأصحّ هو معمر بن عباد السلمي ابو معتمر، وقد كان يقول فعلا بمثل هذا القول. فقد روي عنه أن "الإنسان جزء لا يتجزأ وهو المدبّر في العالم، والبدن الظاهر آلة له، وليس هو في مكان في الحقيقة ولا يماس شيئا ولا يماسه، ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة، وإنه يحرّك هذا البدن بإرادته ويصرّفه ولا يماسّه "([4]) فهذا القول يطابق ما ذكره عنه ابن حزم. ولكننا نجد نصّا آخر يثير بعض الغموض والخلط وهو ما حكاه زرقان من كون معمّر يثبت على غرار ابي الهذيل " الحواس الخمس أعراضا غير البدن. .. والنفسَ عرضا غيرها وغير البدن"([5]).

فهذا النصّ الثاني يثير فعلا نوعا من الخلط مع النصّ الأوّل، وقد ورد هذا النص في معرض الحديث عن الحواس وهو يعني على ما نرى أحد أمرين:

ـ إما أن معمر قد خلط في هذا الأمر فجعل النفس مرة جزءا لا يتجزا ومرة عرضا.

ـ وإما أن تكون اللفظة هي " النـّفـَس" لا " النفـْس "، ولكن رغم هذا التبرير الذي نحاول إيجاده هنا فإننا اعتبرنا اللفظة هي " النفـْس " لانه لو لم تكن النفـْس فلا داعي

1) الجويني، كتاب الإرشاد، ص 377
2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 / 74
3) م. ن، 5 / 74
4) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 27
5) م. ن، 2 / 31

لذكر اللفظة المقابلة لها وهي البدن. فقد ورد في النص أنه " ثبت النفس عرضا غيرها وغير البدن" فمجرد ذكر البدن هنا قرينة على أن اللفظة هي " النفْس´´ وقد اعتبرناها النفْس فعلا عندما تحدثنا عن عرضية النفس عند ابي الهذيل.

وعلى كلّ حال فإنّ القول بجوهرية النفس قول قديم حسب ابن حزم وقد حكاه الأشعري عن أرسطو فقد اعتبر النفس جوهرا بسيطا غير منقسمة الذات والبنية ([1]) أو أنّ "النفس بالاضطرار جوهر كصورة جرم طبيعي له حياة بالقوة "([2]) كما قال أرسطو نفسه، ولكن الأكيد أنّ جوهر أرسطو ليس هو جوهر المتكلمين وهذا ما بينّاه سابقا. فالجوهر عندهم هو الجزء الذي لا يتجزأ وهذا ما لم يرد في نص ابن حزم ولكنه ورد في نصّ الأشعري إذ ورد في نصه ان الإنسان جزء لا يتجزأ، وقد " حكى الجريرى عن جعفر بن مبشر أنّ النفس جوهر ليس هو هذا الجسم، وليس بجسم ولكنه معنى بين الجوهر والجسم "([3]) وهو قول نراه أقرب إلى قول أرسطو.

وقد قال بقول معمّر آخرون منهم الصالحي الذي قال إنّ " الإنسان جزء لا يتجزأ، وقد يجوز عليه المماسّة والمباينة والحركة والسكون، وهو جزء في بعض هذا البدن حالّ ومسكنه القلب، وأجاز عليه جميع الأعراض. .. وكان ابن الراوندي يقول: هو في القلب، وهو غير الرّوح، والرّوح ساكنة في هذا البدن "([4]). ورغم تصريح معمّر بانّ الإنسان جزء لا يتجزأ أي جوهر فرد مخالف لجوهر الفلاسفة فان الشهرستاني أكّد على أنّ الإنسان عند معمر: " معنى او جوهر غير الجسد، وهو عالم قادر مختار حكيم ليس بمتحرك ولا ساكن ولا متكوّن ولا متمكن، ولا يُرى ولا يُمس، ولا يُحس ولا يجسّ، ولا يحل موضعا دون موضع، ولا يحويه مكان، ولا يحصره زمان، لكنه مدبّر للجسد، وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف، وانما أخذ هذا القول من الفلاسفة، حيث قضَوا باثبات النفس الإنسانية أمرا ما، هو جوهر قائم بنفسه لا متحيز ولا متمكن، وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية مثل العقول المفارقة "([5]).

---

1) م. ن، 2 / 89

2) أرسطو، في النفس، ص 29

3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 30

4) م. ن، 2 / 27

5) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 / 67

هكذا يلحق الشهرستاني قول معمّر بأقوال الفلاسفة وقد تصدى القاضي عبد الجبار للردّ على ابن الراوندي والصالحي اللذين اعتبرا الإنسان جزءا لا يتجزأ وهو في القلب وأبطل قولهما ([1]) ولكنه لم يتعرض لقول معمّر الذي كان أساسا لنشأة القول بروحية النفس فهي ليست جسما ولا عرضا لجسم، ولا طول لها ولا عرض ولا عمق ولا تجوز عليها الألوان ولا الطعوم ولا الروا ئح. .. فهي بعيدة كل البعد عن الجسمية.

علاقة النفس بالجســـد

لما أنكر الذريون اليونان القوى الكيفية وبنوا كل فلسفتهم على البعد المادي فإنهم قضوا بجوهرية العلاقة بين النفس والجسد وبالتالي جعلوا فناءها مرتبطا بفنائه. فديقريطس وأبيقور "يريان أن النفس فاسدة تفسد مع البدن "([2]) ومن ثمّ فلا بقاء للنفس بعد الموت ولا خلود لها "لأن الخلود متعذر بأي وجه من الوجوه "([3]) ما دامت النفس تتكون من ذرات مادية مثلها مثل البدن، وما دام " كل من النفس والبدن متضامنين "([4]) في علاقة جوهرية، فلا فكاك بينهما ولا يوجد الجسم من غير نفس تماما كما ان النفس لا تبقي بعده وانما "تتبدّد بعد الموت في الهواء "([5]) ولا تبقى. " إنها تتبع كلّ مراحل حياة الجسد ثم تموت مثله "([6]) إذ لمّا كانت متعلقة بالجسد ومرتبطة به فإنها فانية مثل بقية أعضائه. " ولمّا كانت النفس فانية فان الموت لا يمكن أن يكون ألمًا وإنما هو نهاية طبيعية "([7]). ومن ثمّ فإنّ " الخوف من الموت والنفور من الحياة هما نتيجة الجهل "([8]) الجهل بحقيقة الحياة والموت. إن الموت يخيف الناس لِما يكمن بعده من بعث وعقاب لذلك حرص الذريون اليونان على القضاء على كل ما من شأنه أن يقلق راحة الإنسان من خرافات وأوهام وحياة بعد الموت، فديمقريطس قد سبق إلى فكرة الأتراكسيا "Ataraxie " وهي تعني حسب لالاند " Lalande " طمأنينة النفس عند ديمقريطس وقد استعملت بعد ذلك من قِبل الأبيقوريين والرواقيين في نفس السياق تقريبا لتعنى لا مبالاة الحكيم بالاضطرابات والآلام ([9]).

1) عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 11 / 329

2) فلوطرخس، الآراء الطبيعية، ص 162

3) أبيقور، الحكم الفاتيكانية، الحكمة 14، ص 216

4) Lucrèce, De la nature, L3 ,p.97

5) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف66، ص 185. وكذلك : Lucrèce, de la nature ,L3 ,p.101

6) Lucrèce, ibid , L3 ,p.102

7) ibid, L3 , p.116

8) ibid, L3 , p.124

9) Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie , mot. Ataraxie

يحدثنا ديوجان اللايرسي عن ديمقريطس فيقول" ان غاية أفعالنا (عند ديمقريطس) هي طمأنينة النفس، ليست تلك التي نخلط بينها وبين اللذة أو الشهوة الحسية كما أساء فهمها البعض، ولكن تلك التي تضع النفس في حالة من الهدوء التام بحيث لا تعود مضطربة لا من الخوف ولا من الخرافات أو أيّ ألمٍ آخر مهما كان، هذه الحالة يسميها الوضع الحقيقي للنفس"([1]).

وقد حرص أبيقور بعد ذلك على القضاء على هذه المخاوف التي تقلق راحة النفس وتشعرها بالاضطراب وشيّد فلسفة تدور حول اللذة التي أخطأ البعض فهمها. يقول أبيقور بصريح العبارة : "عندما نقول إن اللذة هي غايتنا القصوى، فاننا لا نعني بذلك اللذات الخاصة بالفساق او اللذات المتعلقة بالمتعة الجسدية، كما ذهب ببعضهم الظن، نظرا لجهلهم لمذهبنا، او لعدم موافقتهم عليه، او لتأويلهم الخاطىء له، بل اللذة التي نقصدها هي التي تتميز بانعدام الألم في الجسم والاضطراب في النفس. ولا تتمثل الحياة السعيدة في السكر المتواصل، وفيما تقدمه المآدب الفاخرة. .. ولا في التمتع بالنسوة والغلمان، بل هي تتمثل في العقل اليقظ الذي يبحث عن أسباب اختيارنا لشيء ما أو تجنبنا له، والذي يرمي عرض الحائط الآراء الباطلة التي يتولد عنها أكبر اضطراب تعرفه النفس "([2]).

وقد تصدى أبيقور من أجل ذلك للقضاء على هذه الآراء الباطلة عنده وهي تتمثل عنده في الاعتقاد في الأجسام السماوية والإيمان بالأساطير وترقب العذاب الأبدي والخوف من الموت ([3]) ولمّا كان الموت هو الذي يعنينا في هذا المجال لبيان علاقة النفس بالجسد فحريّ بنا أن نركز على هذه الفكرة عند أبيقور.

لقد بالغ أبيقور في تحقير شأن الموت وذكرَه في أكثر من موضع فهو يقول في الحكمة الثانية من الحكم الأساسية وكذلك الحكمة الثانية من الحكم الفاتياكانية : "الموت لا شيء بالنسبة إلينا، إذ يفقد الشيء الذي ينحلّ القدرة على الإحساس، والشيء الفاقد للإحساس هو لا شيء عندنا "([4]). يعني إذا انحلّت ذرات النفس فلا وجود بعد ذلك لنفس تتألم. ويكرّر

1)Laerce.D, Les vies des plus illustres philosophes de l’antiquité , p.413 - 414

2) أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ف 131 - 132 ، ص 206

3) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف81، ص189

4) ابيقور، الحكم الأساسية، الحكمة الثانية، ص 209 . والحكم الفاتيكانية، الحكمة الثانية، ص 215

هذا المعنى بصفة أوضح في رسالته إلى هيرودوت ([1]). ويتوجه بخطابه إلى مينيسي ليطمئنه ويدفع عنه فكرة الخوف من الموت فيقول: " تعوّدْ على اعتبار الموت لا شي ء بالنسبة إلينا، إذ يكمن كل خير وكل شر في الإحساس، والموت هو الفقدان الكلي للإحساس فالموت لا يمت إلينا بصلة . .. وفعلا لا يمكن لأي شيء في هذه الحياة ان يحدث الرعب في النفس التي أدركت حقّ الإدراك أنّ الموت لا يبعث على الخوف، وعلى ذلك فمن السخف ما يزعمه بعضهم من أنّ ما يجعلنا نخشى الموت ليس كونه يبتلينا عند حدوثه، بل كوننا نتعذب في انتظار حدوثه، إذ لا مبرر للقلق الناتج عن توقعنا لحدوث شيء ما إن كان حضور هذا الشيء لا يتسبب لنا في أيّ إزعاج. وهكذا فان الموت، وهو من بين المصائب ما يجعلنا نرتعش أكثر خوفا لا شي ء بالنسبة إلينا، إذ عندما نكون فالموت لا يكون، وعندما يكون الموت فنحن لا نكون، وعلى هذا فالموت لا يعني الأحياء ولا الأموات، لأنه لا يمت بصلة إلى الأحياء، ولانّ الأموات لم يعودوا بعد موجودين"([2]).

هكذا يفصل أبيقور في هذه المسألة بهذه البساطة لينفي المعتقدات الشعبية التي حاولت الرواقية على العكس تبريرها كالعناية الالهية والإيمان بالقدر والعرافة وقراءة النذر وخلود النفس بكل ما يواكبه من أساطير شعبية والغاية من كل ذلك هي أن يعيش الإنسان مطمئنا مغتبطا كالإله. فغاية الطبيعيات الأبيقورية هي إذن القضاء على مخاوف الإنسان وأبيقور على حدّ تعبير لانقران " Lengrand " فيلسوف أخلاق وما البحث في القانون والطبيعة إلا وسائل للقضاء على خوف الإنسان ([3]). وقد عبّر أبيقور نفسه عن هذا بقوله : "لولا الاضطراب الذي يحدثه فينا الخوف من الظواهر السماوية ومن الموت. .. لما احتجنا إلى دراسة الطبيعة"([4]) وأفضل حلّ وجده للقضاء على الخوف من الموت هو التركيز على العلاقة الجوهرية بين النفس والجسد كما رأينا.

وهذا الموقف الذي وقفه الذريون اليونان من علاقة النفس بالجسد مناقض تمام المناقضة لموقف المتكلمين المسلمين من هذه العلاقة. فالمتكلمون قد قسموا الموجودات إلى قديم لم يزل ومحدث، والنفس سواء كانت جسما أو جوهرا أو عرضا حادثة لحدوث الجواهر والأجسام

---

1) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف81 ، ص 189

2) أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ف124 ـ 125، ص 204

3)Lengrand.H, Epicure et l'épicurisme, p.50 - 51

4) أبيقور، الحكم الأساسية، الحكمة 11، ص 210

والأعراض كما سبق أن بينـّا. وقد أثبت المتكلمون بدافع ديني أخلاقي جواز الفناء والإعادة على الأعراض والأجسام وهذا ما نفهمه من قول أبي هاشم: " لولا الفناء لم يَحْسُن التكليف"([1]).

يعني ان التكليف يتطلب وجود نهاية للمكلفين ليحاسَبوا عما كـُلفوا به فيجازَى المحسِن ويعاقَب المسيء. كما أكد المتكلمون من جهة ثانية على إعادة الفاني لاثبات عقيدة البعث، ولئن تعددت الأدلة النقلية في هذا المجال فان المتكلمين أشاروا إليها في كتبهم، قال القاضي عبد الجبار: " متى صحّ وجود المقدور صحّ منه (أي من الله) إعادته "([2]) يعني إعادة الأجسام بعد الموت، أو إعادة المعدوم "وهي جائزة عند المتكلمين خلافا للحكماء والكرامية والبصري من المعتزلة "([3]). وجواز إعادة ما يفنى ليس عقيدة خاصة بالمسلمين فقد جاء في أصول الدين للبغدادي أن الإجماع حاصل بين " المسلمين وأهل الكتاب والبراهمة على إعادة الخلق وجوازها بعد الفناء في الجملة وان اختلفوا في التفصيل "([4]).

وهذا الحشر هو للأجساد " لأن النفس لا تموت بموت البدن" ([5]) عند المتكلمين. اما حشر الأجساد " فقد أجمع المليّون على أنه تعالى يحيي الأبدان بعد موتها وتفرّقها لأنه ممكن عقلا والصادق أخبر عنه فيكون حقا. أما الأول: فلان أجزاء الميت قابلة للجمع والحياة وإلا لم تتصف بهما قبل، والله تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق، قادر على جمعها وإيجاد الحياة فيها لشمول قدرته على جميع الممكنات. فثبت أن إحياء الأبدان ممكن. واما الثاني: فلأنه ثبت بالتواتر أنه صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد البدني ويقول به وإليه أشار حيث قال عزّ وعلا (قل يحييها الذي أنشاها أوّل مرّة وهو بكلّ خلقٍ عليم ([6])"([7]).

فجمهور المتكلمين اذن مُجمع على جواز الحشر بل على ضرورته خلافا للذريين اليونان الذين نفوا خلود النفس وبعث الأجساد. نفوه عقلا لتحقيق طمأنينة النفس كما رأينا

1) ابن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 223
2) عبد الجبار بن أحمد، المغني، 11 / 451
3) ناصر الدين البيضاوي، طوالع الأنوار، ص 220
4) البغدادي، أصول الدين، ص 232
5) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، تحقيق، محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت 1410 / 1990، 2 / 408
6) يس، (79)
7) ناصر الدين البيضاوي، م. ن، ص221. والرازي، المحصل، ص 339

لكن المتكلمين المسلمين كانوا يسيرون على هدى من الوحي لذلك آمنوا بما جاء فيه من إثبات للبعث والجزاء، واقتنعوا عقلا بضرورة هذا البعث للحساب فراحوا يستدلّون عليه بما بلغوه من حجة وبما تأكدوا منه من ضرورة التمييز بين المحسن والمسيء وحتى يتجاوزوا عبثية الوجود.

إدراك النفس للموجودات:

كيف تدرك النفس الموجودات ؟

صاغ الذريون اليونان نظرية في المعرفة لها ارتباط وثيق بأصل المذهب، نعني بالذرة. فالتصور الذرّي للأشياء المحسوسة وللنفس الحاسّة يتضمّن بالأساس أن الإحساس عملية مادية مباشرة تتم عن طريق التقاء الذرات المكوّنة للشيء المدرَك والذرات المكوّنة لأداة الإدراك أو للمدرِك. فأنْ نحسّ يعني أن نخضع لحالة من التغير في البناءات الذرية عن طريق الاصطدام الذي تحدثه بعض الذرات الآتية من خارج الجسم أو على بعض أجزائه. فتكون النتيجة أولا أن يصبح اللمس هو الحاسة الأساسية، وأن يصبح العمل الأساسي للمنظّر للإحساس (ديقريطس) هو أن يختزل الإحساسات الأخرى في أنواع خاصة من اللمس.

كما ينتج عن هذا أيضا أن التغير الحسّي شأنه شأن الانطباع الحسّي الذي ينتج عنه أو يختلط به هو ليس فقط تابعا لشكل الذرات القارعة للحسّ أو لترتيبها أو لسرعتها ولكنه تابع كذلك إلى بناءات ذرّية خاصة للميدان المقروع أي للحسّ. فمن الأكيد أنّ أيّ قرع من قبل الذرات للحس لا يحدث نوعا واحدا من الإحساس، ولقد أجهد ديمقريطس ـ بلباقته المعهودة - نفسه لإيجاد توافق محكم بين الكيفيات المحسوسة كالحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة وبين الأشكال الهندسية التي يمكن أن تكون عليها الذرات كالشكل المستدير والمسنّن والمعقف إلخ...([1]).

فالخشنة منها تؤلف الأجسام الحامضة والمرّة، بينما الملساء تؤلف الأجسام الحلوة وهكذا... ([2]) ومع ذلك فان نفس الحركية الذرية تحدث إحساسات مختلفة حسب حالات التقبل، مما ينتج أنّ ما يبدو حلوا للواحد يبدو مرّا للآخر (أو لنفس الشخص إن كان مريضا) ([3]). وبصفة عامة فان الكيفيات المحسوسة ليس لها أيّ طابع موضوعي، وإنما هي مجرد تلاحق

1) Huisman.D, Dictionnaire des philosophes, mot Dèmocrite.

2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 40

3) صاغ المتنبي هذا المعنى في بيت من الشعر فقال ،

وَمَنْ يَك ذا فَمٍ مُرّ مريضٍ   يَجِدْ مُرّا بهِ الماء الزلالا

أبو الطيب المتنبي، الديوان، دار صادر، بيروت 1384 / 1964، 1 / 293

لأحداث ذرّية تحدث فجأة لاتصال مركبيْن كلّ منهما مرتب بطريقة معينة. ويكون الترتيب الخاص عاملا مؤثرا في النتيجة العامة، وهذا ما يظهر أنّ ديقريطس قد أوجزه في قاعدته المشهورة: "نظنّ انه توجد حلاوة ومرارة وحرارة وبرودة ولون، ولكن في الحقيقة هناك الذرات والخلاء ".

وفي هذا المجال يقدم ديمقريطس توضحيات ضافية بل نظرية خاصة لكل حاسة... ودون دخول في التفاصيل نشير إلى أنه لم يواجه صعوبات مع حاسة اللمس ولا مع حاسّة الذوق اللتين تتطلبان اتصالا مباشرا بين الجسم المدرِك والجسم المدرَك، وحاسة الشمّ كذلك لا تقلقه كثيرا ما دامت التجربة العادية توحي بصدور روائح عن الأجسام ذات الروائح، ولكن ديمقريطس خاض أشقّ وأعقد صراعاته النظرية مع الحواسّ التي يتمّ نشاطها على مسافة معينة: السمع وخاصة الرؤية. ففيما يتعلق بالرؤية اقتبس ديمقريطس من لوقيبوس الصورة العامة لتفسيره: بخارات لطيفة تتحلل من الأجسام في كلّ وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه، فهي صور وأشباه تفعل في الهواء المتوسط بين الشيء والحاسّة فعل الخاتم أو الطابع في الشمع وتتغلغل في مسامّ الحواس فتدرك، ودون أن نطيل في الحديث عن حاسة السمع التي يفسر ديمقريطس إدراكها تفسيرا شبيها بالتفسير الذي قدمه لحاسة الرؤية فلنهتم بالفكر وهو نشاط لا يختلف عن الإحساس ولا يتميز موضوعيا أحدهما عن الآخر، فبموجب عملية الإدراك يوجد جزء من الجوهر النفسي مركزا في منطقة مركزية في حين أن جزءا آخر يوجد منتشرا في كامل الجسم أما آليتهما فهي واحدة: فكل من الإحساس والفكر عبارة عن تغيرات مادية تنتج عن تساقط الصور الآتية من الخارج، ويمكن ان نفترض وجود بعض الصور الدقيقة جدا عن التأثير في الأعضاء الخارجية، لذلك تدرك المنطقة المركزية وتنتج تصورات ذات طابع عقلي ([1]).

بقي علينا هنا أن نثير نقطة جديرة بالاهتمام في مسألة المعرفة الديمقريطية وهي نقطة وقع حولها الاختلاف وتقوم على ما جاء عنه من كون الوجود الحقيقي إنما هو للذرات والخلاء أما ما سوى ذلك من الكيفيات التي نعزوها إلى الأشياء من حرارة أو طعم أو لون، فهي لا تعود إليها إلا اصطلاحا وعرفا فحسب، انها مجرد انطباعات إحساسية تنشأعن تأثر الحاسة بالموضوع تماما كما في النظرية التي يسندها أفلاطون إلى السفسطائي بروتاغوراس الأبديري

1) Huisman.D, Dictionnaire des philosophes, mot Dèmocrite.

انظر أيضا، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص40

والتي تقول إنّ الكيفية المدركة حسّيا هي حصيلة تضافر حركتين ([1]) وهذا ما جعل البعض يقيم المقارنات بين ديمقريطس وبروتاغوراس ويري ان ديمقريطس قد سبق بروتاغوراس في القول بنسبية المعرفة وذاتيتها ([2]) وهو قول قد سبق إليه سكستوس امبيريكوس Sextus Empiricus الذي جعل من ديمقريطس مهدّما للظواهر الحسية خلافا لأرسطو الذي جعل منه فيلسوفا ظواهريا، والحقيقة أن هناك شذرات عديدة تظهر الرجل صاحب نزعة شكية عميقة مثل قوله: " الإنسان في معزل عن الحقيقة " أو قوله: " لسنا ندري شيئا في الحقيقة عن شيء، وما رأيُ كل شخص إلا إعادة ترتيب لبناءاته "النفس – ذرية" تحت تأثير الحوادث الخارجية " أو قوله :" لا نعرف شيئا في الحقيقة، لأن الحقيقة في هوة "([3]). لكننا نجد شهادات أخرى تتضمن معرفيا نوعا من التفاؤل، فقد قيل إن ديمقريطس وافق انكساغوراس في حكمته القائلة ان الظواهر تبدي لنا ما هو خفي، ويظهر هنا انه يقاوم النسبية الشكية لمواطنه بروتاغوراس.

هذه النصوص والشهادات المتناقضة تركت الأمر غامضا في هذا المجال ومفتاح هذه المعرفة المضطربة دون شك هو البحث عن الفرق بين مقياسي المعرفة. فنص الوجود يمكن أن يقرأ قراءة سطحية على المستوى "الماكرو فيزيائي" المرئي حيث تبدو الظواهر محرومة من الحقيقة الموضوعية متغيرة من ملاحِظ إلى آخر دون وجود حجة لتغليب رأي على الآخر. ولكن هذا النص ذاته يخضع في نفس الوقت لقراءة معمّقة على المستوى الذري حيث أن الوجود المؤثر هو في نفس الوقت جسمي وغير مدرك بالحواس وهو وحده الحقيقي، ومن ثم يقع الازدواج في التفسير: التفسير الظواهري إذا وضعنا وجها لوجه الجسمي مع العقلي، والتفسير العقلي إذا وضعنا وجها لوجه الجسمي مع اللامحسوس. وقد قابل ديمقريطس هذين المستويين بنوعين من المعرفة، إحداهما سماها معرفة هجينة وهي تضمّ مجموع الحواس، والأخرى سماها معرفة مشروعة وتعني حقيقية "([4]).

1) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ص 103

2) Voir: Brochard.V ،Protagoras et Dèmocrite, dans ،Etude de philosophie ancienne et de philosophie moderne, librairie philosophique,J.Vrin, Paris 1954

3) Solovine.M, Epicure, doctrines et maximes, p.144

4) انظر في كلّ هذا، Huisman.D, Dictionnaire des philosophes mot. Démocrite

وكذلك، إميل برهييه، الفلسفة اليونانية، ص 13 ـ 104

وعلى هذا يمكن القول إن ديمقريطس قد أثار نزعة الشك في الحواس، وهي نزعة لم يسايره فيها أبيقور وإن أقرّ التفسير الذرّي للمعرفة " فالإحساسات كلها حقيقية وموجودة عنده، والكيفيات من لون وطعم ورائحة موجودات حقيقية كالذرات، وحواسنا هي التي تكشفها لنا بما انها الحاكم الوحيد للحقيقة المادية، وهي لا تخدعنا ولكن الحقيقة التي تقرّها هي ذات نظام مخالف للحقيقة العقلية دون أن تكون أدنى يقينا منها، فلا وجود لأثر للنسبية في مذهب أبيقور ([1]) فالحواس عنده هي الحاكم الوحيد في الطبيعة المحسوسة كما ان العقل هو الحاكم الوحيد في عالم الذرات ([2]). وإذا عدنا إلى مأثورات أبيقور وجدناه يفسر الادراك تفسيرا ذريا قريبا من التفسير الديمقريطي.

فالسمع مثلا " ينتج عن تيار يصل إلينا انطلاقا من الذات الباثة للصوت... وينتشر هذا التيار منقسما إلى أجزاء متشابهة ومحافظة فيما بينها على علاقة معينة وعلى وحدة خاصة ترتبط بالموضوع الباث وتثير في أغلب الأحيان الإحساس المناسب له. .. إنّ القرع الذي يحدث في حنجرتنا عندما نطلق صوتا يولّد ضغطا على بعض الجسيمات التي تكوّن تيارا من طبيعة النّفَس وهو ما يحدث فينا الانطباع السمعي "([3]).

كما " ان الجسم الذي يفرز رائحة شأنه شأن الجسم الذي يصدر صوتا لن يستطيع أبدا أن يولد إحساسا ما ان لم تصدر عنه بعض الجزيئات التي تستثير العضو الشمّي بعضها بطريقة مشوّشة وقبيحة، وبعضها الآخر بطريقة منظمة ولطيفة "([4]) وهذا هو السبب في اختلاف الروائح ووجود الطيب منها والكريه حسب ابيقور.

وهذه الآلية هي نفسها التي تحدث مع الرؤية والفكر " فان كنا ندرك الصور وان كنا نفكر فذلك راجع إلى أن بعض الشيء من الأجسام الخارجية يتغلغل فينا، فالأجسام لا تستطيع بواسطة الهواء الموجود بيننا وبينها، ولا بواسطة أشعة ضوئية أو إفرازات متجهة منّا اليها أن تطبع فينا ألوانها وصورها بأفضل مما يحدث عن طريق النُّسَخ التي تفرزها هي ذاتها والتي تكون مماثلة لها صورة ولونًا، والتي حسب حجمها المناسب، تخترق أعيننا أو فكرنا، وتتحرك

1) Rivaud.A, Les grands courants de la pensée antique,p.155

2) Marx. K, Différence de la philosophie de la nature chez Dèmocrite et chez Epicure, p.58

3) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف52، ص 180

4) م. ن، ف53، ص 180

هذه النسخ بسرعة كبيرة، مما يجعلها تنتج من جديد صورة كلٍّ منسجمٍ تبقى معه في علاقة طبيعية بواسطة الضغط المتجانس الحاصل عن تذبذب الذرات داخل الجسم الجامد، ومهما كانت الصورة التي ندركها مباشرة بفكرنا أو بحواسنا، سواء كانت صورة جسم أو صورة صفاته فهي صورة شيء حقيقي "([1]).

هكذا يتفق أبيقور مع ديمقريطس في التفسير الذري للمعرفة ولكن يخالفه في طبيعة الحقيقة التي تدركها الحواس. فهي " هجينة " عند ديمقريطس، " يقينية " عند ابيقور، وهو لذلك يحذر من رفض الإحساسات أو محاربتها إذ يقول :" إن أنت حاربت جميع الإحساسات فإنه لن يبقى لك مرجع يسمح بتمييز الإحساسات الخاطئة عن الأخرى "([2]). كما يقول: "إن أنت رفضت إحساسا ما دون تمييز بين الظن الذي ينبغي إثباته وبين المعطى الحقيقي للإحساس، أو بين المشاعر وبين التمثلات الحدسية للفكر فان رأيك الباطل هذا سينسحب على الإحساسات الأخرى وستهدم بالتالي المعيار ذاته "([3]).

فهو يميز بين الظنّ والإحساس ويرى أنّ الإحساسات لا تخطئ " ولكن الحكم الباطل والخطأ يكمنان دائما فيما يضيفه الظن "([4]). أما الإحساس فان أبيقور يضعه موضع البداهة ولا يشك فيه أبدا وإلا عمّ الاضطراب والبلبلة لان آراءنا كلها تعود إلى الإحساس ([5]) وهذا ما يجعلنا نقر في النهاية أنّ الظواهر المحسوسة مدركة عند ابيقور إدراكا موضوعيا وعند ديمقريطس إدراكا ذاتيا لأنّ الأوّل أثبت يقينية المعرفة الحسّية في حين قال الثاني بنسبيتها. فما هو موقف المتكلمين من هذا الأمر ؟

أولا لا نجد عند المتكلمين هذا التفسير الذري للإدراك إلاما نجده عند ابراهيم النظام - وهو ليس من مثبتي الجوهر الفرد ـ من كون المدرِك لا يدرك الشيء ببصره " إلا أن يطفر البصر إلى المدرَك فيداخله... والإنسان لا يدرك المحسوس بحاسة إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة... وحكى عنه زرقان أنّ الأشياء تدرَك على المداخلة، الأصوات والألوان، وزعم ان الإنسان لا يدرك الصوت إلا بأن يصاكّه وينتقل إلى سمعه فيسمعه وكذلك قوله في المشموم

1) م. ن، ف49 ـ 50، ص 179
2) أبيقور ،الحكم الأساسية، الحكمة 23، ص 211
3) م. ن، الحكمة 24، ص 212
4) أبيقور، رسالة إلى هيرودوت، ف50، ص 179
5) أبيقور، الحكم الأساسية، الحكمة 22، ص211

والمذوق "([1]) فهذا القول للنظام شبيه عند البعض([2]) بقول الذريين اليونان ولو اننا نرى ان النظام استعمل فيه معنى لا نجده عندهم وهو معنى المداخلة.

"وحكى زرقان عن أبي الهذيل ومعمّر أنهما ثبّتا الحواسّ الخمس أعراضا غير البدن"([3]) وهذا ما دعاهما ودعا أمثالهما إلى رفض مذهب النظام والقول بأنه " لا يجوز على الحواسّ المداخلة والمجاورة والاتصال لأنها أعراض، وزعموا أنّ البصر مُحال أن يطفر، وكذلك سائر الحواس، ولكن الرائي لا يرى الشيء إلا بأن يتصل الضياء والشعاع بينه وبينه، ولا يشمّ الشيء ولا يذوقه حتى تنتقل إلى ذائقه وشامّه أجزاء يقوم بها الطعم والرائحة، وإذا سمع الشيء فمحال أن ينتقل سمعه إليه أو ينتقل إلى سمعه بل يتّصل الضياء والشعاع بينه وبينه من غير أن يطفر إليه ويداخله، وكذلك سمع الشيء من غير أن ينتقل إليه أو ينتقل سمعه إليه، أو ينتقل إلى سمعه لأنّ المسموع عرض لا يجوز عليه الانتقال، وكذلك شمّه للرائحة وذوقه للطعم، لا بأن ينتقل إليه الطعم والرائحة "([4]).

وبقطع النظر عن اختلاف المعتزلة في أنواع المحسوسات وفي الحواس هل هي جنس واحد أم أجناس مختلفة، وفي اختلاف طرق الحواس فانهم قد أثبتوا المعرفة الحسية ولم ينكروها تماما كما أثبتها الأشاعرة ([5]). لكن ما هو موقفهم من هذا النوع من المعرفة؟ هل احتقروها كما احتقرها ديمقريطس أو مجدّوها كما مجّدها أبيقور ؟

اذا عدنا إلى المعتزلة وجدناهم يقدمون المعرفة العقلية على المعرفتين الحسية والشرعية. نقرأ في الملل والنحل: " وأمّا السمع والعقل فقد قال أهل السنة: الواجبات كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل، فالعقل لا يحسّن ولا يقبّح ولا يقتضي ولا يوجب، والسمع لا يعرّف أي لا يوجد المعرفة، بل يوجب. وقال أهل العدل: المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح"([6]).

1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2 / 71
2) انظر، ألبار نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ص 18
3) الأشعري، م. ن، 2 / 31
4) م. ن، 2 / 71 ـ 72
5) انظر، البغدادي، أصول الدين، ص 9
6) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 /42

كما نقرأ في كتاب الحيوان: " فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى مـا يريـك العقـل، وللأمور حكمان، حكم ظاهر للحواس، وحكـم بـاطن للعقـول، والعقـل هـو الحجـة "([1]). وعنـد حديثه عن النظام قال البغدادي بان " المعلومـات (عنـده) ضربـان محسـوس وغـير محسـوس، والمحسوس منها أجسام ولا يصح العلم بها إلا من جهة الحـسّ... وأمـا غـير المحسـوس فضربـان قـديم وأعـراض ولـيس طريـق العلـم بهـما الخـبر وإنمـا يُعلـمان بالقيـاس والنظـر دون الحـسّ والخبر"([2]).

وقد قسّم الأشاعرة العلوم إلى قسمين أحـدهما هـو علـم اللـــه وهـو علـم قـديم لـيس بضروري ولا مكتسب ولا واقع عن حـسّ ولا عـن فكـر ونظـر. والثـاني هـو علـوم النـاس وهـي ضربان ضروري ومكتسب والعلـم الضروري قسـمان، أحـدهما بـديهي والثـاني حسّي، والعلـوم الحسية مدركة من جهة الحواس. والعلوم النظرية نوعـان: عقـلي وشرعـي ([3]). فهـذه النصـوص تشهد على انهم قد أثبتوا المعرفتين الحسّية والنظرية. ولئن قـدم المعتزلـة المعرفـة النظريـة فـان الأشاعرة اختلفوا " فقدّم أبوالعباس القلانسي العلوم النظرية عـلى الحسـية، وقـدّم أبـو الحسـن الأشعري العلوم الحسّية على النظرية لانها أصول لها ([4]).

ومع هذا وذاك فانهم لم يقولوا بنسبية المعرفة على غـرار ديمقـريطس كـما انهـم اعطـوا للعقل مجالا أوسـع مـما أعطـاه لـه أبيقـور وخـالفوه إذ قـالوا: " إن الحـواسّ لا تعطـي اليقـين دائما"([5]) مما جعل ابن ميمون يتهمهم بانتحال قول السوفسطائية وهم منـه بـراء لأن الحـواس لا تعطي اليقين عندهم دائما على حد تعبير ابن ميمون نفسه وهي لا تعطي اليقـين أبـدا عنـد السفسطائية وهذا يكفي لدفع الشبهة عنهم.

---

1) الجاحظ، الحيوان، 1 / 114

2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 125

3) البغدادي، أصول الدين، ص 8 ـ 9

4) م. ن، ص 10

5) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، 1 / 213

الخاتمـــة

هكذا يتجلى لنا بعد عرض الآراء ومناقشتها ومقابلة النصوص ببعضها البعض أنّ الذرية الإسلامية وإن شابهت في بعض نقاطها الذرية اليونانية فهي مختلفة عنها في منطلقاتها وغاياتها، وفي روحها وجوهرها، وأنّ المتكلمين المسلمين اتفقوا مع الذريين اليونان في دراسة الطبيعة وفي بنيانها الذري ولكنّهم خالفوهم في نقاط عديدة تمنح الاستقلال للذرية الإسلامية وتجعل من إلحاقها بالذرية اليونانية دعوى باطلة بل تشويه لتاريخ الفكر الإنساني وتجنّ عليه.

صحيح أن المسلمين قد تلقفوا من اليونان ومن غيرهم بعض الأفكار والآراء وواصلوا بها السير وهذا ليس عيبا لأن طبيعة التفكير الإنساني تتطلب هذا التواصل الضروري لبناء المعارف، ولأنّ اليونان أنفسهم قد تلقفوا ما سبقهم من آراء وجعلوها أساسا لبنيانهم الفلسفي. ثم لأن المتكلمين لم يكتفوا بما بلغهم من آراء وإنما قبلوا البعض من هذه الآراء ورفضوا البعض الآخر أو عدّلوه، واستطاعوا أن ينتجوا فكرا أصيلا يعبّر عن ذاتهم وعن واقعهم وهذا ما تأكد لدينا بعد بحث هذه المسألة الذي خرجنا منه بما يلي:

ـ لم يكتف المتكلمون المسلمون بالمصطلح اليوناني " الجزء الذى لا يتجزأ " وإنما صاغوا لأنفسهم صياغات أخرى " كالبعض" و" العين " ثم استعاضوا عن المصطلح اليوناني بمصطلح الجوهر الفرد الذي كان له صدى كبير في الفكر والأدب.

ـ أصرّ المتكلمون في تعريفهم للجوهر الفرد على خصائص أهملها الذريون اليونان ولم يهتمّوا بها مثل التحيّز وقبول الإشارة الحسية والحدوث، وقد فعل المتكلمون ذلك لاستبعاد أن يكون اللـه جوهرا. لأن الجوهر عندهم هو الحادث المتحيّز، القابل للإشارة الحسية والحدوث واللـه خلاف ذلك.

ـ ركّز المتكلمون بحثهم على الجوهر المادي الطبيعي لاستبعاد فكرة الجواهر المجرّدة التي قال بها الفلاسفة وجعلوها وسائط في الخلق، لان إثبات هذه الجواهر يوقع في الشرك الذي جنّد المتكلمون أنفسهم لإبطاله، ومن ثم رأى المتكلمون أنّ الإستدلال بالجوهر الحادث والمتحيّز والشاغل للمكان عامل من عوامل إثبات وجود اللـه بحكم دلالة الشاهد على الغائب، وحاجة المُحدَث إلى مُحدِثٍ ومخالفة القديم للجوهر الحادث.

ـ إنّ خاصية الحدوث والدلالة على المُحدِث هي ميزة ذرية المتكلمين التي أخرجتها من دائرة العماء والغموض والقول بالصدفة والآلية إلى دائرة الوضوح والنظام والحاجة إلى

خالق متعهد للكون بالعناية والرعاية الدائمة. لهذا اهتمّ المتكلمون في هذا المجال بخاصية الحدوث أكثر من اهتمامهم بالخصائص التي أثبتها الذريون اليونان من حجم وشكل وثقل. فذرة اليونانيين قديمة، ومادة العالم بالتالي قديمة ليس لها أول فلا حاجة إذن للقول بالخلق من عدم إذ لا شيء ينشأ عندهم من لا شي ء، ومن ثم فإن فكرة الخالق تصبح عديمة الجدوى إذ لا وجود لفعل الخلق حتى يوجد فاعله، فاذا انعدمت فكرة الخلق والخالق فعن أيّ عناية إلهية سنتحدث ؟

لكن بالمقابل جوهر المتكلمين الفرد حادث، وهو يحتاج إلى محدِث يجمع بين مختلف الجواهر الفردة ويؤلف الأجسام، لأن المادة حادثة وهي لا تحدث ولا تتألف من ذاتها، وإنما تتألف بفعل فاعل هو الله، وهذا مخالف في روحه وجوهره لذرية اليونان.

ـ إن إثبات الأعراض كجنس من الموجودات خاصية أخرى تنضاف إلى خصائص ذرية المتكلمين وتميزها عن الذرية اليونانية التي لم تعترف بالوجود الحقيقي لغير الذرات والخلاء، والأعراض عند المتكلمين تمكننا من إدراك الأجسام والتمييز بينها، كما تجعل الخلق مستمرا آنا فآنا، والخالق مهتما بخلقه، حاضرا في كونه لا مجرد إله مغتبط، خالٍ من الهموم، مستقرّ بين العوالم و"عاطل عن العمل" حسب التصوير الأبيقوري.

ـ رتب المتكلمون على القول بالحدوث القول بالفناء لتبرير التكليف واثبات عقيدة البعث والجزاء حتى يتجاوزوا القول بعبثية الوجود ويؤكدوا العقيدة القرآنية.

ـ استعاض المتكلمون عن آلية الذريين اليونان بالقدرة الإلهية ونسبوا إليها الخلق والعناية، وصاغوا فلسفة إلهية نعتقد جازم الاعتقاد أن المتكلمين كانوا أصيلين فيها ولم يتأثروا باليونان أبدا، فقد صوّروا إلههم في صورة منزهة عن الشريك والمثل، في صورة تليق بالإله الخالق الذي نؤمن به من خلال النظر في خلقه أي في العالم. ومن ثمّ كان المتكلم ينظر في الطبيعة باحثا عن إلهه لا خائفا من عناصرها ولا طاردا لفكرة الإله والاكتفاء بالتفسير الآلي واستبعاد القوى الخارقة والعناية الالهية لتحقيق " الأتراكسيا "، إن أتراكسيا المتكلم لا تتحقق باستبعاد فكرة الله والعناية الإلهية وخلود النفس، وإنما تتحقق بإثبات هذه العقائد التي تبنى عليها غائية الوجود وشرعية التكاليف وحقيقة البعث والجزاء. ومن ثمّ فلا خوف من فكرة الموت لا لأن النفس مادية تفنى بفناء الجسد كما قال الذريون اليونان ولكن لانّ إله المتكلمين عادل ولا يظلم نفسًا أحسنت العمل.

وهكذا يصبح البعد الروحي الذي نفته الذرية اليونانية هو الدعامة الأولى التي أقام عليها المتكلمون المسلمون ذريتهم، لهذا لا مجال أبدا لجعل ذرية المتكلمين مجرد مرحلة من مراحل المادية لأن موقفهم من الألوهية وحده كفيل برفض هذه الدعوى وبذلك يصبح من العبث إلحاق ذرية المتكلمين بذرية اليونان، تماما كما أنه من العبث إلحاق الفكر الإسلامي كلّه بالفكر اليوناني واتهام عبقريات كلامية وفلسفية إسلامية كعقلية العلاف والنظام والفارابي وابن سينا.. وغيرها بالعقم والعجز عن الإبداع الفكري والفلسفي، فالفكر الإسلامي مرّ بطورين:

ـ طور أول يتعلق ببوادر الفلسفة الأولى المتمثلة في علم الكلام، وطور ثان متمثل في الفلسفة الإسلامية التي ازدهرت على يدي الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم. وقد برع هؤلاء الفلاسفة في تناول الفلسفة اليونانية وشرحها والتعليق عليها حتى أصبحت لهم فلسفة خاصة خالفوا فيها كثيرا من آراء المعلم الأول. ونحن لا نستطيع مع ذلك أن ننفي تأثر هؤلاء بالفلسفة اليونانية لانهم قد مارسوها وبنوا عليها آراءهم وردودهم واعتراضاتهم. ولكن كانت لهم مع ذلك أصالتهم المتمثلة في تفاعلهم مع الواقع الإسلامي الذي عاشوا فيه، وفي رفض بعض الآراء الفلسفية المنافية لروح الإسلام.

ويمكن أن نقول إنّ أقلّ ما فعلوه هو محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين وهذا في حدّ ذاته خطّ لم تسر فيه الفلسفة اليونانية، فابن سينا مثلا كان خاضعا في تفكيره لداعيين، داع فلسفي وداع شرعي ديني وبالتالي فان النتيجة التي سيصل إليها وان وافقت النتيجة اليونانية فانها ليست هي لأنها خضعت لمؤثرات مفقودة عند اليونان. وفي أكثر من مرة يعوز ابن سينا الدليل العقلي فيأمر بالرجوع في هذا الموضوع أو ذاك إلى الشريعة الإسلامية التي تناولته بتفصل.

هذا فيما يتعلق بفلاسفة الإسلام أما علم الكلام فقد نشأ مع الفرق ونَمَا معهم وقد نبّه مؤرخو الفرق الإسلامية والعقائد أكثر من مرة إلى اتّصاله بالفلسفة وإلى موافقات المتكلمين في بعض آرائهم للفلاسفة. ونحن لا ننفي بصفة قطعية تأثر المتكلمين بالفلسفة اليونانية وأخذهم عنها لان الوقائع تكذب هذا النفي ولكن بالمقابل لا نُلحق علم الكلام بالفلسفة اليونانية ولا نعتبره مجرّد ذيل لها ذلك أن هذا العلم نشأ تدريجيا وتكونت مسائله بالمناسبات التي تخلقها، تثار قضية فتُبحث ويُختلف فيها فتتكون فرق حولها وتدافع كلّ فرقة عن رأيها، ثم تثار قضية أخرى وهكذا... ولكن المتكلمين يستعينون في الدفاع عن آرائهم بكل ما وصل إليهم من فلسفة ومنطق، وبما أوتوا من حجة وبيان، وبما صحّ لديهم من حديث وعرفوا من

قرآن. .. ذلك أن المتكلم ليس فيلسوفا باحثا عن الحقيقة وإنما هو معتقدٌ لـرأي ولا غايـة لـه إلا الانتصار لما اعتقده وآمن به وإفحام الخصم بأقرب حجة وأوضح دليل سواء كان فلسفيا أو غـير فلسفي. وقد أتيح للمتكلمين فرصة الاطلاع على الفلسـفة اليونانيـة فـانتفعوا بهـا لكـن دون أن يذوبوا فيها إذ بقيت شخصيتهم قوية كـما رأينـا في هـذه المسـألة التـي درسـناها والتـي كانـت شاهدا على رفض المتكلمين لذرية اليونان القائمة على القـول بقـدم الـذرات وبأفعـال للطبيعيـة من ذاتها وتأسيس ذريـتهم عـلى عقيـدة الحـدوث. امـا الإلتقـاء الـذي حـدث بـين علـم الكـلام والفلسفة فاننا نعتبره ضروريا في تاريخ الفكر الإنسـاني وقـد سـبق للفلسـفة اليونانيـة ذاتهـا أن خضعت له حين التقت بافكار المصريين والهنود والفرس وغيرهم.

فهرس المصادر والمراجع

باللغة العربية

ـ الآمدي (سيف الدين)

- غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة 1391 / 1971

- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، - ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عندالعرب لعبد الأمير الأعسم)، الدار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1991.

ـ الإباضي (أبو عمار عبد الكافي) :

- كتاب الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال في الرّد على أهل الخلاف، تحقيق عمار طالبي – ضمن آراء الخوارج الكلامية)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1398 / 1987.

ـ أبيقور:

- الحكم الأساسية (ضمن أبيقور: الرسائل والحكم) لجلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، تونس 1991

- الحكم الفاتيكانية (ضمن أبيقور: الرسائل والحكم)

- رسالة إلى فيثوقلاس (ضمن أبيقور: الرسائل والحكم)

- رسالة إلى مينيسي (ضمن أبيقور: الرسائل والحكم)

ـ أرسطو:

- علم الطبيعة، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة 1353 / 1935.

- في النفس، ترجمة عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم لبنان 1980.

- كتاب السماء، ترجمة عبد الرحمان بدوي، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1961.

- الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيّد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1350/ 1932.

ـ الإسفراييني (أبو المظفر) :

- التبصير في الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، مصر، ومكتبة المثنى 1374 / 1955.

ـ الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل) :

- كتاب اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تحقيق عبد العزيز عز الدين السـيروان، دار لبنـان للطباعة والنشر، بيروت 1408 / 1987.

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيى الـدين عبـد الحميـد، ط2، مكتبـة النهضة المصرية، القاهرة 1389 / 1969

ـ أمين (أحمد) :

- ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، (د. ت)

ـ أمين (عثمان) :

- الأدب اللاتيني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1989

- الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1959

- أوليري (دي لاسي) :

- الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة اسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982

- الإيجي (عضد الدين) :

ـ المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، (د. ت)

ـ الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) :

ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق، محمد زاهـد الكـوثري، مكتـب نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة 1369 / 1950

ـ التمهيد، تحقيق محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التـأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1366 / 1947

ـ بدوي (عبد الرحمان) :

ـ خريف الفكر اليوناني، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1946

ـ ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1946

ـ برستيد (هنري) :

ـ العصور القديمة، ترجمة، داود قربان ،مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت 1983

ـ برهييه (إميل) :
ـ تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طـرابيشي، ط2، دار الطليعـة للطباعـة والنشر، بيروت 1988
ـ تاريخ الفلسفة، الفلسـفة الهلنسـتية والرومانيـة، ترجمـة جـورج طـرابيشي، ط2، دار الطليعـة للطباعة والنشر، بيروت 1988
ـ تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، ط2، دار الطليعة للطباعة والـنشر، بيروت 1987
ـ بريتزل (أوتو) :
ـ مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسـلام: (بحـث في مسـألة العلاقـات بـين علـم الكلام الأول عند أهل الإسلام وبين الفلسفة اليونانية)، ضمن كتاب: مذهب الذرة لبينيس " Pines "
ـ البستاني (بطرس) :
ـ محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت 1977
ـ البغدادي (عبد القاهر) :
ـ أصول الدين، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت 1401 / 1981
ـ الفرق بين الفرق، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ط5، دار الآفاق الجديـدة، بـيروت 1402 / 1982
ـ أبو البقاء (الحسيني الكفوي الحنفي) :
ـ الكليات، المطبعة العامرة، (د. م) 1287 هـ
ـ البلخي (أبو القاسم) :
ـ باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين (ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلـة للقـاضي عبـد الجبار)
ـ البيضاوي (ناصر الدين) :
ـ طوالع الأنوار، تحقيق عباس سليمان، دار الجيل، بـيروت، والمكتبـة الأزهريـة للـتراث، القـاهرة 1991 / 1441

ـ بينيس (سلامون Pines.S) :
مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1365 / 1946
ـ البيهقي (ظهير الدين) :
ـ تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق، محمد كرد علي، مطبعة الترقي، دمشق 1409 / 1988
ـ التفتازاني (سعد الدين) :
ـ شرح العقائد النسفية، مصر 1321
ـ التهانوي (أبو علي) :
ـ كشاف اصطلاحات الفنون، منشورات شركة خياط، بيروت (د. ت)
ـ ابن تيمية (تقي الدين أحمد عبد الحليم) :
ـ الرد على المنطقيين، المطبعة القيمة، بمباي 1368 / 1949
ـ منهاج السنة النبوية، تحقيق، محمد رشاد سالم، مكتبة خياط، بيروت (د. ت)
ـ الثعالبي (أبو منصور) :
ـ يتيمة الدهر، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، مطبعة السعادة، القاهرة 1375 / 1956
ـ الجابري (محمد عابد) :
ـ بنية العقل العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1987
ـ الجاحظ (عمرو بن بحر) :
ـ الحيوان، تحقيق يحي الشامي، ط3، مكتبة الهلال، بيروت 1990
ـ جار الله (زهدي) :
ـ المعتزلة، مطبعة مصر، شركة مساهمة مصرية، القاهرة 1366 / 1947
ـ الجرجاني (السيد الشريف) :
ـ شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، (د. م) 1311 هـ
ـ ابن جلجل (أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي) :
ـ طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق، فؤاد سيد، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت 1405 / 1985

ـ الجويني (عبد الملك) :
ـ الشامل في أصول الدين، تحقيق، هلموت كلوبفر، دار العرب للبستاني، القاهرة 1988 / 1989
ـ كتاب الإرشاد، تحقيق، محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر 1369 / 1950
ـ ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) :
ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، مطبعة التمدن، مصر 1321 هـ
ـ الحفني (عبد المنعم) :
ـ الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، ومكتبة مدبولي، القاهرة (د. ت)
ـ ابن خلدون (عبد الرحمان) :
ـ المقدمة، ط4، دار القلم بيروت 1981
ـ الخوارزمي (محمد بن أحمد بن يوسف) :
ـ مفاتيح العلوم، مطبعة الشرق، مصر 1342
ـ الخياط (أبو الحسين) :
ـ كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1957
ـ دي بور :
تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط5، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1981
ـ الذهبي (أبو عبد الله محد بن عثمان) :
ـ المنتقى من منهاج الاعتدال (وهو مختصر منهاج السنة)، تحقيق، محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة 1974
ـ رادكرشنا وشارلزمور :
ـ الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة، ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، (د. م)، (د. ت)

ـ الرازي (فخرالدين) :
ـ الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، 135هـ
ـ أصول الدين، تحقيق، طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت 1984/1404
ـ المباحث المشرقية، تحقيق، محد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت 1990/1410
ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة وتقديم، طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، (د. م)، 1404 / 1984
ـ راسل (برتراند) :
ـ حكمة الغرب، ترجمة، فؤاد زكرياء، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1983
ـ ابن رشد (أبو الوليد) :
ـ كتاب ما بعد الطبيعة (وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات أرسطو)، المطبعة الأدبية، مصر (د. ت)
ـ الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق، محمود قاسم، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة (د.ت)
ـ أبو ريان (محمد علي) :
ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، دار النهضة العربية، بيروت 1987
ـ أبو ريدة (محمد عبد الهادي) :
ـ ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1360 / 1946
ـ الزركشي (بدر الدين) :
ـ البرهان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت (د. ت)
ـ الزيدي (القاسم محمد بن علي) :
ـ كتاب الأساس لعقائد الأكياس، تحقيق، ألبار نصري نادر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1980

ـ سانتلانا (دافيد) :
ـ المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق، محمد جلال شرف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1985
ـ ستيس (وولتر) :
تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1987/1407
ـ سعيد (جلال الدين) :
ـ أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، تونس 1991
ـ ابن سينا :
ـ الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر 1957
ـ الحدود (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الامير الأعسم)، الدار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1991
ـ رسالة في أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبي الريحان البيروني، نشرة محي الدين الكردي، القاهرة 1917
ـ عيون الحكمة، تحقيق، عبد الرحمان بدوي، ط2، دار القلم، بيروت 1980
ـ النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ط2، مصر 1357 / 1938
ـ السيوطي (جلال الدين) :
الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، مصر 1368هـ
ـ الشهرستاني (عبد الكريم) :
ـ الملل والنحل، تحقيق، محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت (د. ت)
ـ نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق، ألفرد قيوم، (د. م)، (د. ت)
ـ صبحي (أحمد محمود) :
في علم الكلام (المعتزلة)، ط4، مؤسسة الثقافة الجامعية ،مصر1982
ـ طالبي (عمار) :
ـ اصطلاحات الفلاسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1983

ـ الطبرسي (أحمد بن علي) :
ـ الاحتجاج، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، 1386 / 1966
ـ الطوسي (علاء الدين) :
ـ شرح التجريد على المواقف (بهامش شرح المواقف)، دار الطباعة العامرة، (د. م)، 1311 / 1893
ـ كتاب الذخيرة، الهند، حيدرأباد الدكن، (د. ت)
ـ الطوسي (نصير الدين) :
ـ تلخيص المحصل، ط2، دار الأضواء، بيروت 1405 / 1985
ـ عبد الجبار (القاضي) :
ـ شرح الأصول الخمسة، تحقيق، عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة (د. ت)
ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق، فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس 1974/1393
ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل (الجزء 11، التكليف)، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه ،القاهرة 1965/1385
ـ الغزالي (أبو حامد) :
ـ الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت 1993/1403
ـ تهافت الفلاسفة، المطبعة الإعلامية، مصر 1302هـ
ـ معيار العلم (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب)، الدار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر1991
ـ مقاصد الفلاسفة، تحقيق، سليمان دنيا، ط2، دار المعارف، مصر(د. ت)
ـ الفارابي :
ـ رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها (ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين)، مطبعة السعادة، مصر1907/1335
ـ عيون المسائل (ضمن الجمع بين رأيي الحكيمين)
ـ كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1970

ـ فال (جان) :
ـ طريق الفيلسوف، ترجمة، أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1967
ـ فخري (ماجد) :
ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، (د. م) 1994
ـ فلوطرخس :
ـ الآراء الطبيعية (ضمن كتاب في النفس لأرسطو)، تحقيق، عبد الرحمان بدوي، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت1980
ـ الفيروزأبادي :
ـ القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت 1306هـ
ـ القفطي (جمال الدين) :
ـ كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر1326 هـ
ـ القمي (ابن بابويه) :
ـ كتاب التوحيد، تحقيق، هاشم الحسيني الطهراني، مكتبة الصدوق، طهران 1387 هـ
ـ كرم (يوسف) :
ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت (د. ت)
ـ الكرماني (أحمد حميد الدين) :
ـ راحة العقل، تحقيق، مصطفى غالب، ط2، دار الأندلس، بيروت 1983
ـ الكندي :
ـ رسالة في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت (د. ت)
ـ رسالة في حدود الأشياء ورسومها (ضمن رسائل الكندي الفلسفية)، تحقيق، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر 1369 / 1950
ـ كوربان (هنري) :
ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة، نصير الدين مروة وحسن قبيسي، ط3، منشورات عويدات، بيروت 1983

ـ لطف (سامي نصر) :

ـ فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، نشرة مكتبة الحرية الحديثـة، جامعـة عـين شـمس 1978

ـ الماتريدي (أبو منصور) :

ـ كتاب التوحيد، تحقيق، فتح الـلـه خليف، دار المشرق، بيروت 1970

ـ ابن متويه (الحسن) :

ـ التذكرة في أحكـام الجـواهر والأعـراض، تحقيـق، سـامي نصر لطـف وفيصـل بـدير عـون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1975

ـ مدكور (إبراهيم) :

ـ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط3، دار المعارف، القاهرة 1983

ـ ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) :

ـ المنية والأمل، تحقيق، عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1985

ـ المرعشي (نور الـلـه ضياء الدين أبو المجد) :

ـ إحقاق الحق وإزهاق الباطل، المطبعة الإسلامية، طهران 1376 هـ

ـ مروّة (حسين) :

ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط6، دار الفارابي، بيروت 1988

ـ المقدسي (شمس الدين) :

ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، لندن 1324 / 1906

ـ المكلاتي (يوسف بن محمد) :

كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصـول، تحقيـق، فوقيـة حسـين محمـود، دار الأنصار، القاهرة 1977

ـ الملطي (أبو الحسين) :

ـ التنبيه والرد، تحقيق، محمد زاهد الكوثري، مصر 1368 / 1949

ـ ابن منظور :

ـ لسان العرب، دار المعارف، القاهرة (د. ت)

ـ الموسوي (شرف الدين) :
ـ المراجعات، دار الصادق للمطبوعات، بيروت 1393 هـ
ـ موسى (جلال محمد عبد الحميد) :
نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982
ـ ابن ميمون (موسى) :
ـ دلالة الحائرين، تحقيق، حسين آتاي، المركز الإسلامي للطباعة، أنقرة (د. ت)
ـ ابن النديم :
ـ الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (د. ت)
ـ النشار (علي سامي) :
ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط8، دار المعارف، مصر1981
ـ نعمة (عبد اللـه) :
ـ هشام بن الحكم أستاذ القرن الثاني في الكلام والمناظرة، (د. م) 1378 / 1959
ـ فلاسفة الشيعة، دار الفكر اللبناني، بيروت 1987
ـ النيسابوري (أبو رشيد) :
ـ ديوان الأصول، تحقيق، محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (د. ت)
ـ المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق، معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، ليبيا، طرابلس 1979
ـ الوداعي (علي بن حنظلة بن أبي سالم) :
ـ كتاب سمط الحقائق في عقائد الإسماعيلية، تحقيق عباس العزاوي، دمشق 1953

- Aristote :
- Du ciel ،traduction, Paul moraux, société d'édition les belles lettres, Paris 1965
- La métaphysique, Paris 1970
- Babut. D :
- La religion des philosophes grecs, P.U.F, Paris 1974
- Boyance.P :
- Lucrèce, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie, P.U.F, Paris 1964
- Brochard.V :
- Protagoras et Démocrite, dans: Etude de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris 1954
- Burnet. E :
- Lucrèce notre contemporain, maison tunisienne de l'édition,Tunis 1984
- Caratini. Roger et Françoise:
- Encyclopédie universelle Bordas, G.E.A, Milan 1981
- Conche. M :
- Lucrèce et l'expérience, ed, seghers, Paris 1967
- Cresson. A :
- La philosophie antique, presses universitaires de France, Paris 1954

- Foulquié.P:
- Dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F, Paris1978
- Laerce. D:
- Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, imprimerie de Schneider et Lengrand, Paris 1840
- Lalande.A :
- Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F, Paris 1976
- Lengrand.H :
- Epicure et l'épicurisme, librairie Bloud et Cfe, Paris (s.d)
- Lucrèce :
- De la nature des choses, trad. Ernout.A, societé d'édition " les belles lettres ", Paris 1966
- Mabilleau. L :
- Histoire de la philosophie atomistique, ،imprimerie nationale, ، Paris (s.d)
- Marx.K:
- Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure, dans: œuvres philosophiques trad. Molitor.J, ancienne librairie schleicher, Paris 1927
- Nader. A.N:
- Le système philosophique des Mu'tazila, ed. les lettres orientales, Beyrouth 1956

- Nizan.P :
- Les matérialistes de l'antiquité, ed. petite collection Maspéro, Paris 1968
- O'brien.D:
- La taille et la forme des atomes dans les systèmes de Démocrite et d'Epicure, dans: revue philosophique de la France et de l'étranger, N°4 ,octobre – décembre, P.U.F, Paris 1979
- Rivaud.A :
- Les grands courants de la pensée antique, Paris1953
- Werner. Ch :
- La philosophie grecque, Payot, Paris1972
- Dictionnaires :
- Dictionnaire illustre latin – français, librairie Hachette, Paris 1934
- Larousse classique, Dictionnaire encyclopédique, librairie larousse, Paris 1957
- Le petit Robert, Dictionnaire le Robert, Paris 1987

فهرس الأعلام

ـ أ ـ

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

فهرس الفرق والجماعات والقبائل

- ب –

- ت –

- ث –

- ج –

- ع –

- ف –

- ق –

- ك –

- ل –

فهرس الأماكن و البلـدان

- أ –

- ب –

- ت –

- ج –

- خ –

- ر-

- س –

فهرس الآيات القرآنية

- هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ	3	الحديد	256-121
- مَا يَكُونُ مِن نَجْوَى ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ ...	7	المجادلة	256
- وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ	4	المنافقون	197
- وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا	28	الجن	177-65-61
- وأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاء ثَجَّاجًا لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا	14 -15	النبأ	280
- فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ	7 - 8	الزلزلة	25

فهـرس المواضيـع

الباب الثالث:

أثر الفلسفة الذرية في النظر إلى الـلـه والعالم والإنسان



د. فرج بالحاج

من مواليد سنة 1961 بقرية "الجنائحة" من ولاية المنستير (تونس).

أستاذ العقيدة وعلم الكلام بالمعهد العالي لأصول الدين (بجامعة الزيتونة / تونس) وباحث بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان.مهتمّ بقضايا الفكر العقدي والكلامي الإسلامي، وله جملة من البحوث والمقالات منها:

- القدر وأزمة الحرية عند المسلمين.
- جدل الفكر في علم الكلام الإسلامي: نقض إبراهيم النظام لمذهب شيخه العلاف في الجزء الذي لا يتجزأ.
- فلسفة إبراهيم النظام في جليل الكلام ودقيقه.
- إرادة التحرر في الإسلام.
- طرق الفلسفة اليونانية إلى علم الكلام.
- ضياع الحكم الرشيد بين سلطة النموذج ونموذج السلطة عند النخبة العربية.
- الصراع المذهبي والإيديولوجي :إعادة تشكيل الوعي أو الطوفان.
- السجال العلماني-الإسلامي في تونس/الأفق والمتغيرات.



الدار التونسية للكتاب

بلقاسم المرزوقي

الكوليزي مدرج - د – الطابق الأول مكتب 130
43 – 45 شارع الحبيب بورقيبة – تونس
الهاتف / الفاكس: 33 98 33 71
البريد الالكتروني: mtl.edition@yahoo.f r

هذا الكتاب

هو فى الأصل أطروحة دكتوراه تتنزّل فى إطار الدراسات المقارنة. وهو محاولة لتجذير الأفكار وتأصيلها إيمانا منّا بأن حداثتنا المنشودة لن تتحقّق، فى خضمّ التحديات المعاصرة دون تأصيل وتجذير للرؤى ووجهات النظر.

غايتنا هى ردّ الهجوم المحموم الذى شنّه الاستشراق على المسلمين وعلى العقلية العربية الإسلامية واتهامها بالعقم والعجز عن إنتاج فلسفة وفكر بأسلوب علمى رصين.

لذلك تتبعنا النصوص وحاولنا استنطاقها لإثبات أصالة المسلمين وإنتاجهم لفلسفة حقيقية خاصّة بهم هى التى تمثلت فى علم الكلام ومذاهب المتكلمين الذين اطلعوا على الفلسفة اليونانية وانتفعوا بها دون أن يذوبوا فيها كما رأينا فى دراسة هذه المسألة التى كانت شاهدا على رفض المتكلمين لذرية اليونان"الملحدة" – إن صح التعبير – القائمة على القول بقدم الذرات وبأفعال للطبيعة من ذاتها، وتأسيس ذريتهم "المؤمنة" القائمة على عقيدة الحدوث والدفاع عن التوحيد. وقد كانت نظرية الخلق أو الحدوث منذ الصدر الأول أكبر عقائد علم الكلام الإسلامى لتكون شاهدا على رفض المسلمين للمذهب الفلسفى الوثنى القائل بقدم العالم وبأفعال للطبيعة من ذاتها، وبناء شخصية مستقلة فى النظرة لله والعام والإنسان.

فعلم الكلام إذن علم أصيل، قام على فروض ضد الفروض الأرسطية ومثّل بحقّ فلسفة الدين ومهّد لظهور الفلسفة الإسلامية بعد ذلك وتطور التصوّف كعلم وفنّ. والعقل العربى الإسلامى ليس ناقصا، وهو قادر على الخلق والإبداع فى كلّ المجالات بما فى ذلك الفلسفة، وخاصة فى هذا العصر لإثبات الذات ومواجهة تحديات التنمية والعولمة بشرط التسلح بالإرادة والتصميم. وإيمان العرب والمسلمين بذواتهم، والثقة فى أنفسهم، والتحرّر من الشك فى قدراتهم، ومن الوهم والوهن.

الدار التونسية للكتاب

الثمن: 20.000 د.ت

